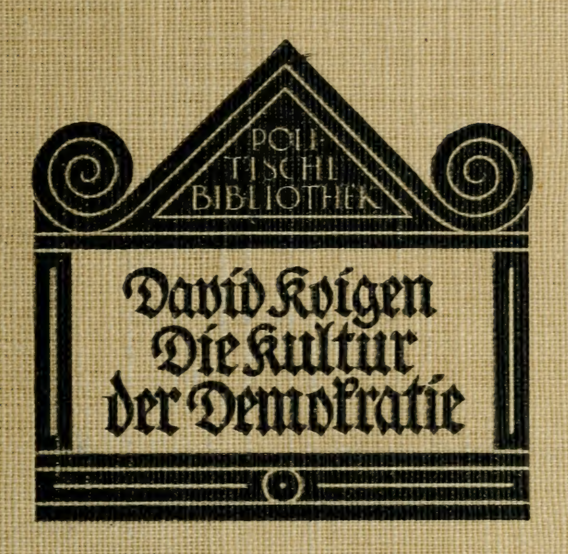
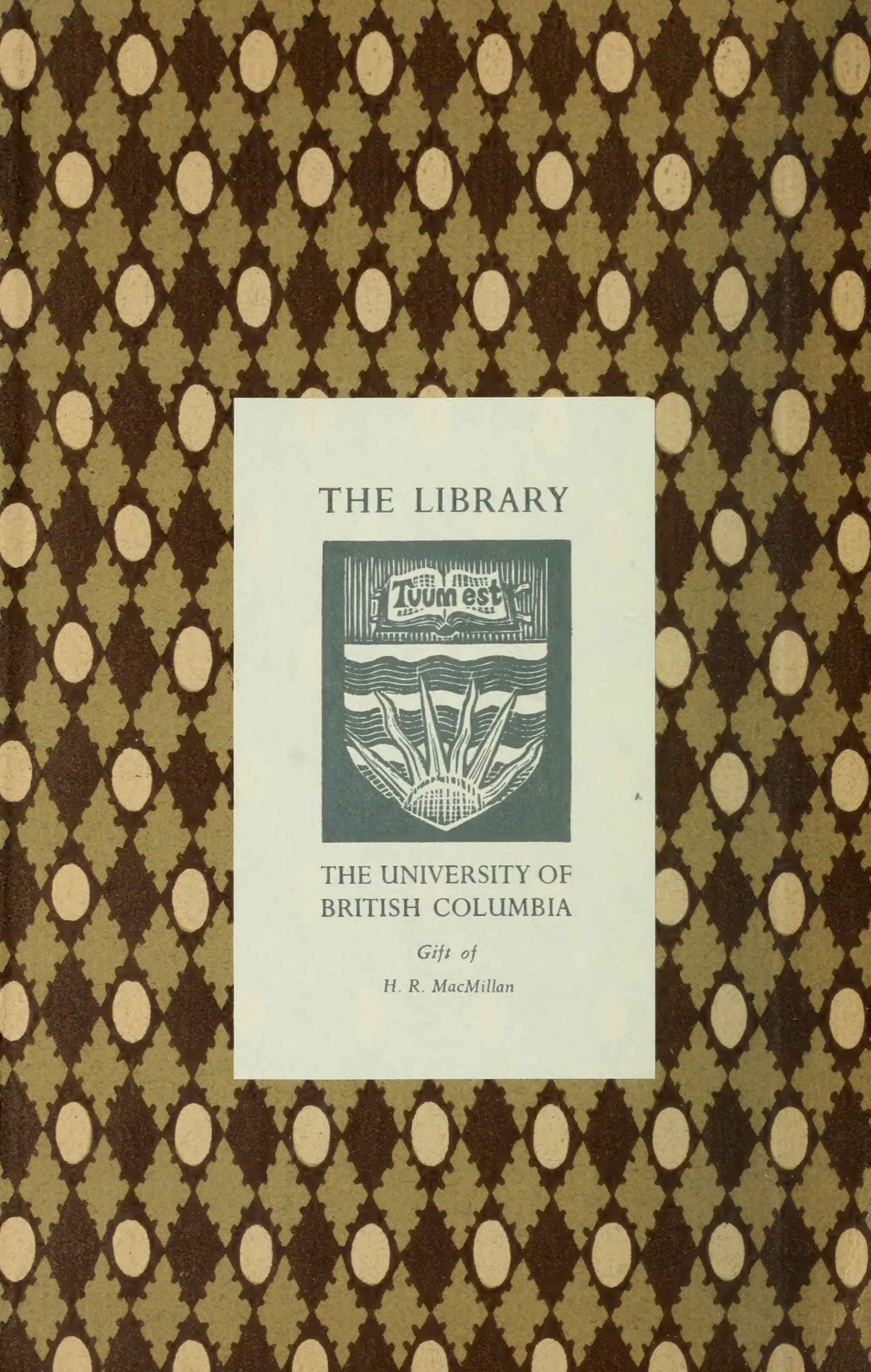
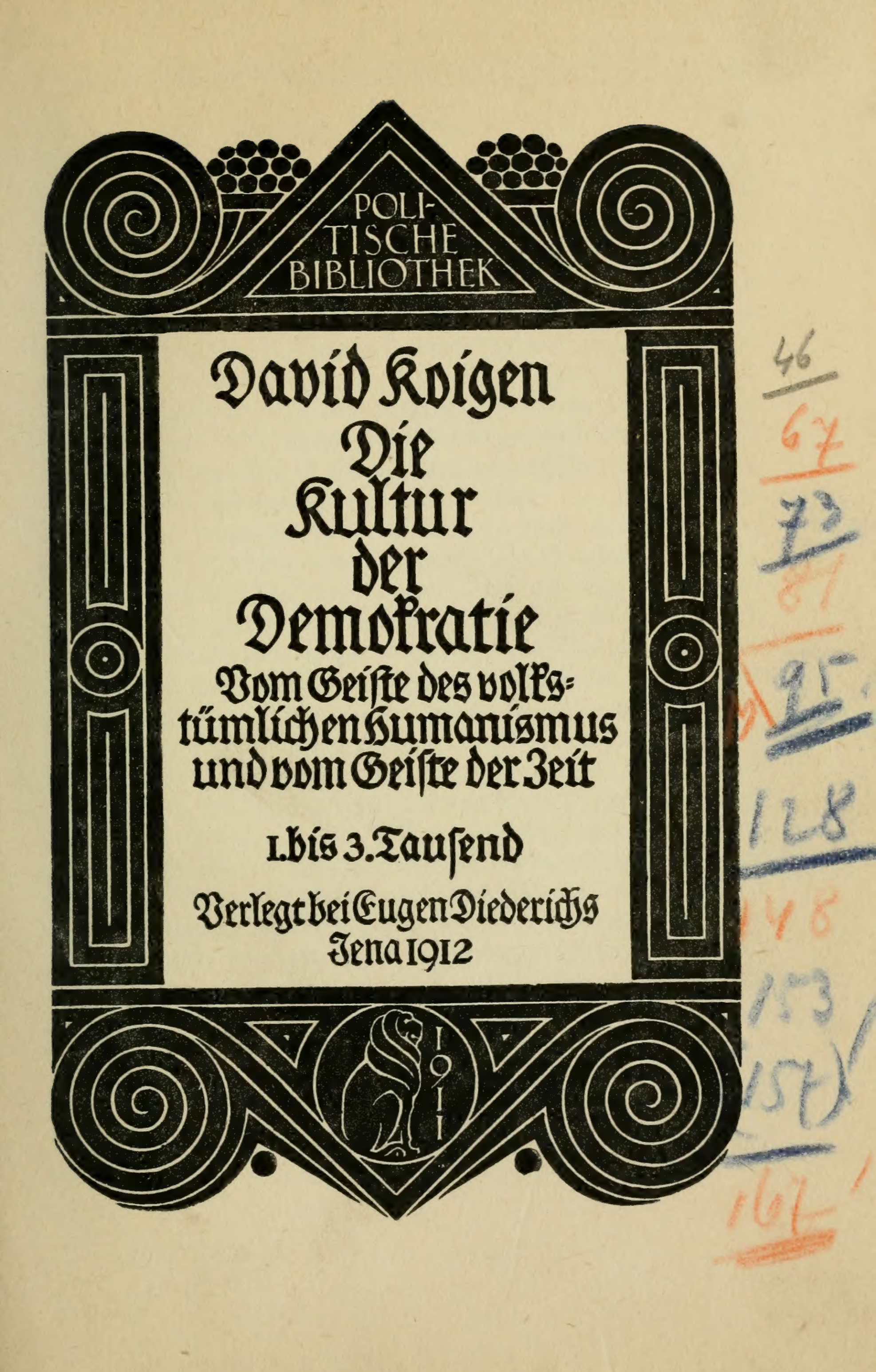
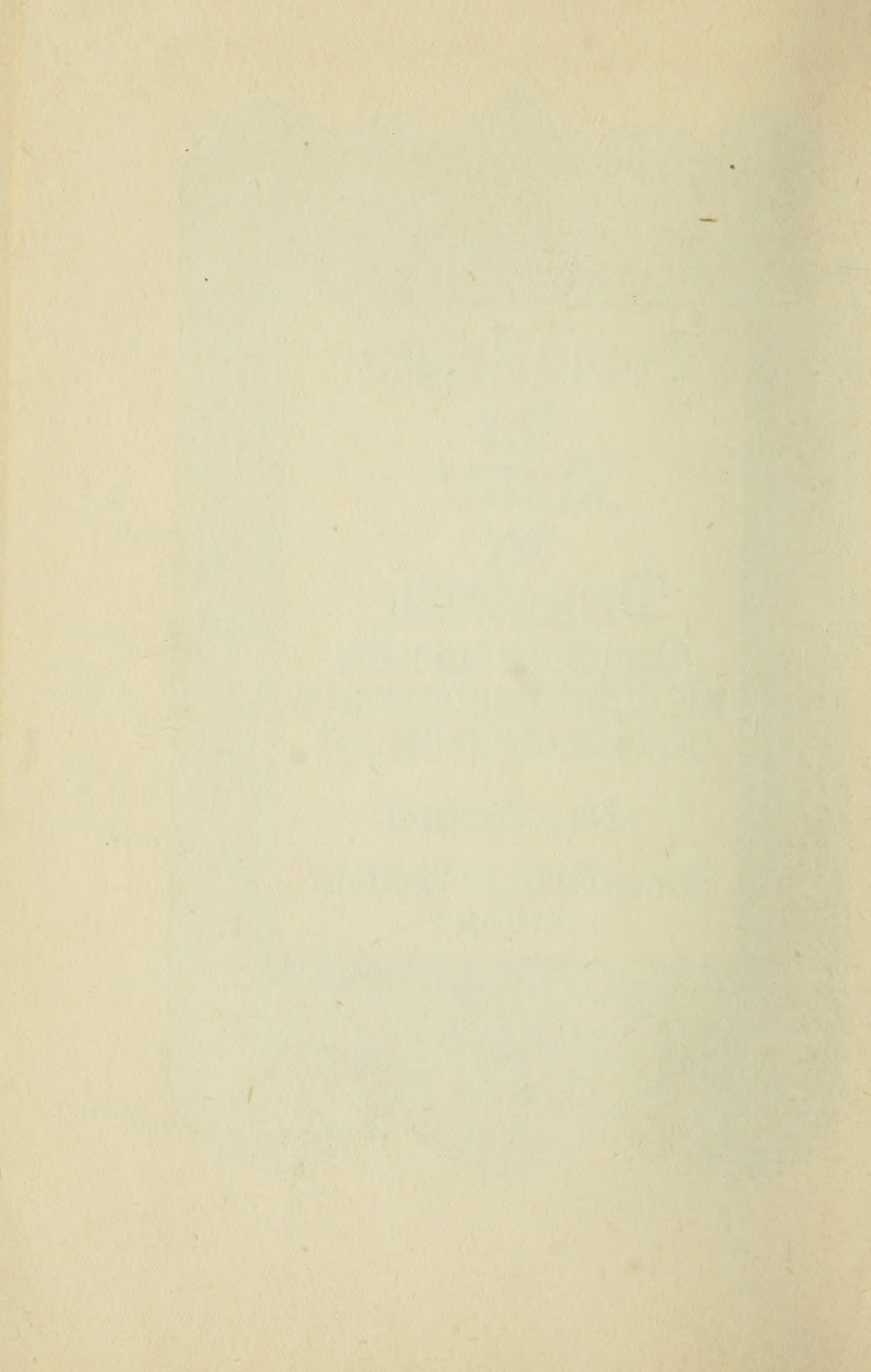

POLITISCHE
BIBLIOTHEK
David Koigen
Die Kultur
der Demokratie


THE LIBRARY
Tuum est
THE UNIVERSITY OF
BRITISH COLUMBIA
Gift of
H. R. MacMillan






POLI-
TISCHE
BIBLIOTHEK
David Koigen
Die
Kultur
der
Demokratie
Vom Geiste des volks-
tümlichen Humanismus
und vom Geiste der Zeit
1. bis 3. Tausend
Verlegt bei Eugen Diederichs
Jena 1912
1911



Vorwort des Herausgebers

Die Demokratie hat mit ihren Problemen viele Geister beschäftigt. Sie hat ihre beredten Verteidiger und leidenschaftlichen Ankläger, ihre Apostel und ihre Kassandren gehabt. Aber ich weiß nicht, ob man von irgend einem der Denker, die über sie philosophiert haben, sagen kann, er sei ihr Philosoph gewesen. Rousseau, dem manche diesen Titel verleihen möchten, war viel zu sehr Prediger, um auf den Namen Philosoph Anspruch zu haben, er moralisierte mehr als er philosophierte. Er war, wenn man will, der Moses, aber er war nicht der Plato oder Aristoteles der Demokratie. Er formulierte sie dogmatisch als Staatsethik, aber er erfaßte sie nicht in ihren tieferen sozialen Zusammenhängen als Kulturfrage.

David Koigen nennt sein vorliegendes neuestes Buch „Kultur der Demokratie." Aber er hätte es auch mit gutem Fug Philosophie der Demokratie nennen können. Es ist eine Philosophie des behandelten Gegenstandes unter dem Gesichtswinkel des Kulturproblems, was er uns darbietet, und welche Betrachtungsweise der Demokratie könnte über diese gestellt werden? Das politische Recht, die sozialen Rechte und Pflichten sind zuletzt nur als Kulturäußerungen zu werten, sie empfangen vom Nachweis ihrer Eigenschaft als Träger und Fermente kultureller Entwicklung ihre höchste Weihe. Wo demokratische Einrichtungen keine Rückwirkung auf die kulturelle Entwicklung haben, wie bei Wilden und kommunistischen Dorfgemeinden stagnierender Zivilisationen, sind sie nicht viel mehr als Kuriositäten, die nur mäßig interessieren. Die Gleichheit der Wölfe im Rudel oder der Störche im Schwarm ist ein gleichgültiges naturgeschichtliches Phänomen. Ähnlich die Demokratie der Naturvölker. Sie sagt uns nichts, weil sie keine Probleme birgt. Erst auf der Grundlage eines vielgestaltigen Kulturlebens wird die Demokratie ein zu philosophierender Betrachtung herausfordernder und ihrer würdiger Gegenstand. Solange es nur einstellige Zahlen gibt, ist das, was man etwa als Philosophie des Einmaleins ausgeben könnte, nur ein armseliges Abzählen. Wenn also Koigen zu Anfang seiner Schrift sagt: „In dem Kampfe gegen das Titanentum, gegen die Willkür und die Launen des Gewaltmenschen und des Heros ist der demokratische Kulturgedanke geboren," so sagt er damit zugleich, daß die Demokratie Kulturprinzip erst

werden konnte, als sie aufgehört hatte naturgegebene Erscheinung, aus Naturverhältnisse ererbte Gewohnheit zu sein. Gleichgültig, unter welchen Motivierungen die Menschen um die Demokratie kämpften, von welchen Voraussetzungen und Begriffen sie sie ableiteten, dadurch erst, daß sie überhaupt um sie zu kämpfen hatten, konnte sie zu einem Kulturprinzip werden. Gleichheit, das leitende Prinzip der Demokratie, konnte erst einen sozialen Wert erhalten, als soziale Ungleichheiten Wurzeln gefaßt hatten, das heißt, auf einer verhältnismäßig vorgeschrittenen Stufe gesellschaftlicher Entwicklung. Was einschließt, daß dieser Wert auf den verschiedenen Stufen der Entwicklung ein anderes Gewicht und als Kulturfrage ein anderes Gesicht erhält.

Das wird aber bei Behandlung der Beziehungen von Kultur und Demokratie meist viel zu wenig berücksichtigt. Ganz zu schweigen von jener rohen, aber noch immer weit verbreiteten Methode, Demokratie und Kultur als Geschichtstatsachen zu behandeln, zwischen denen kein bedeutungsvoller organischer Zusammenhang bestehe. Weil unter bestimmten Kulturzuständen demokratische Einrichtungen als Hemmungen von Kulturschöpfungen wirken konnten, haben die meisten Philosophen und Geschichtsschreiber des Altertums und späterer Geschichtsepochen Demokratie und Kultur geradezu in Gegensatz zueinander gestellt, als ob die eine die andere ausschlösse. Es ward auf beiden Seiten pars pro toto, eine spezifische Erscheinungsform oder Anwendung für das Ganze eines weltgeschichtlichen Prinzips genommen. Tatsächlich ist jedoch der demokratische Gedanke gar nicht von der Kulturidee zu trennen, ist er, um in der Sprache Koigens zu reden, als demokratisches Geltungsprinzip ein integrierender Teil des Kulturakts. Es ist kein Kulturleben denkbar, wo dieses Prinzip nicht in einem bestimmten Grade realisiert ist, und an dem Grad und der Art seiner Realisierung haben wir einen der Maßstäbe für den Höhegrad der Kultur überhaupt. Wohlgemerkt, einen der Maßstäbe. Denn demokratisches Leben gehört zum Kulturakt, aber es erschöpft ihn nicht.

Diesen inneren Zusammenhang zwischen Kultur und Demokratie hat Koigen vor drei Jahren im dritten Kapitel seines grundlegenden Werkes „Ideen zur Philosophie der Kultur (München, Georg Müller) methodisch entwickelt. Und was er dort zusammenfassend vom demokratischen Gedanken sagt, nämlich, daß ihm ein besonderes Kulturprinzip zugrunde liege, welches alle Beziehungen der Menschen auf eigene Art zu erfassen und darzustellen vermochte, wird im vorliegenden Buch eingehend und an=

schaulich aufgezeigt. Es ist mir kein Buch bekannt, welches die Demokratie als Kulturelement und Kulturmacht so tiefgreifend behandelte, wie dieses.

David Koigen ist dem deutschen Publikum kein Unbekannter. Obwohl der Herkunft und Landeszugehörigkeit nach Ausländer, ist er in hohem Grade deutscher Schriftsteller. Die große Mehrheit seiner Schriften sind zuerst von ihm in deutscher Sprache veröffentlicht worden, und deutsche wissenschaftliche und allgemeine Zeitschriften („Archiv für systematische Philosophie", „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik," Zukunft" usw.) zählen ihn seit langem zu ihren Mitarbeitern. Aber seine Heimat ist Rußland, wo er in einem kleinrussischen Dorf als der Sohn eines jüdischen Gutspächters seine ersten Jugendeindrücke empfing. Diese waren sehr nachhaltige, denn der Vater war ein bis zur Ekstase frommer Mystiker, und prägte den Kindern mit Inbrunst das Andenken eines Vorfahren ein, der als gelehrter Rabbiner einen Ruf weit über die Grenzen Rußlands genossen und in den Kämpfen, die im 17. Jahrhundert zwischen Mystikern und Rationalisten im Judentum Rußlands ausgefochten wurden, eine hervorragende Rolle gespielt hatte. Nach dem frühzeitigen Tode des Vaters sah sich Koigen schon in den ersten Jünglingsjahren auf eigene Füße gestellt. Trotz wiederholt abgelegter Aufnahmeprüfungen konnte er es infolge seiner Abstammung nicht erreichen, in ein russisches Gymnasium als Schüler aufgenommen zu werden, kam aber dafür, nach Odessa übersiedelt, um so früher mit der revolutionären Jugend in Verbindung. Als 17jähriger wanderte er Mitte der neunziger Jahre des abgelaufenen Jahrhunderts nach Paris, blieb aber nicht lange dort. Der deutsche Geist zog ihn stärker an als der romanische, er übersiedelte nach Bern, studierte erst Naturwissenschaften, dann Philosophie und Sozialwissenschaften und promovierte im Jahre 1900 als Einundzwanzigjähriger mit einem Werk über die „Vorgeschichte des philosophischen Sozialismus in Deutschland," das viel Beachtung fand, aber in der Kolonie der russischen Sozialisten sehr mißfällig aufgenommen wurde. Unter der Rückwirkung der damals gegen ihn gerichteten Kritiken entstanden eine Reihe Abhandlungen über seelisch-ethische Probleme, von denen ganz besonders eine Studie „Einsamkeit" Erwähnung verdient, und 1902 die Schrift „Die Kulturanschauung des Sozialismus," in der Einleitung von ihm als ein „Präludium" bezeichnet.

Als solches hat sich jene Schrift durch das nach acht Jahren weiteren Arbeitens veröffentlichte, schon erwähnte Werk „Ideen zur Philosophie der Kultur" legitimiert und empfängt es durch das vorliegende Buch neue Bekräftigung. Die Polemik über das Recht der Ideologie führte zur Vertiefung

in dieselbe Frage nach dem Wesen und dem Wert der Kultur, die Rousseau seinerzeit zu der berühmt gewordenen großen Negation Anlaß gegeben hat. Im Gegensatz zu Rousseaus Antwort laufen aber Koigens Schriften über die Kultur in eine entschiedene, wenn auch nicht uneingeschränkte Affirmation aus.

Schon der erste Satz in der Einleitung zur Kulturanschauung des Sozialismus war eine Kriegserklärung gegen den kulturphilosophischen Nihilismus, der gegen Ende des 19. Jahrhunderts nicht nur bei den Anhängern Stirners, sondern auch im Lager von Marx sich ableitender Sozialisten wucherte. Vor lauter Kritik an der gegebenen Kultur hatte man die Aufgabe vernachlässigt, sich über den oder die Wertmesser der Kultur auf den Grund gehende Rechenschaft abzulegen; ein kahler und meist auch kühler Positivismus war an die Stelle des alten romantischen Utopismus getreten. An seine Bekenner richtet sich ersichtlich der Satz, womit Koigen jene Schrift beginnt, und groß ist der Kreis derer, für die er auch heute noch Geltung hat:

> „Diejenigen, welche die Hoffnung verloren haben, eine vollständig lückenlose Weltanschauung erobern zu können, ohne zugleich in Widerspruch mit dem Bestand der Wissenschaft zu geraten, haben doch die Aufgabe, sich wenigstens eine Kulturanschauung zurechtzulegen." (A. a. O. S. 1).

Wo findet man selbst unter Gebildeten heute Menschen, die mit gutem Gewissen von sich sagen können, daß sie in Wahrheit eine Kulturanschauung haben? Die meisten haben nicht einmal feste Kulturbegriffe, so daß sie von besonderer Kultur reden, wo sie nur Art und Sitte meinen, und Dinge als „Güter" dieser Kultur bezeichnen, die allen möglichen Kulturzuständen gemein sind. Eine Kulturanschauung, die dieses Namens würdig sein soll, bedarf aber einer wissenschaftlichen Grundlage, die mehr ist als bloße Lehre von der Technik der Kultur, sie muß Kritik und System der Wertbegriffe der Kultur, d. h. eben Kulturphilosophie sein." Koigen stellte es als eine Zeitaufgabe des Sozialismus hin, für seinen Kampf eine solche Kulturphilosophie zu produzieren. Es klingt fast prophetisch, wenn man heute liest, was er vor zehn Jahren in jenem Präludium am Schluß ausführte:

„Aber aus rein historisch praktischen Gründen hat die sozialistische Demokratie ihr besonderes Augenmerk auf die christliche kleinbürgerliche Demokratie zu richten ... Wie man schon jetzt absehen kann, wird dieser (der Kampf der Zeit, Ed. B.) in der nächsten Zukunft nicht zwischen der sogenannten

Bourgeoisie und dem sogenannten Proletariat ausgefochten werden, sondern zwischen den breiten Massen der katholisch-christlichen und der sozialistischen Demokratie ... Und auch darum ist es die höchste Zeit, daß der Sozialismus mit seiner Renaissancelehre, mit seinem neuen Leben ans Tageslicht trete. (A. o. D. S. 123.)

Seit er dies schrieb, hat Koigen, wie wir sahen, sich selbst unausgesetzt mit dem Kulturproblem beschäftigt, und in der „Kultur der Demokratie" haben wir die neueste Frucht seiner Untersuchungen vor uns.

Der soziologische Rechtsgedanke der Demokratie, das demokratische Geltungsprinzip, wie er es nennt, ist für Koigen nur eines von vier Grundprinzipien, auf deren Zusammenwirken sich unser Kulturleben — der „Kulturakt — aufbaut. Daraus geht schon hervor, daß sein Buch über die Kultur der Demokratie keine unkritische Apologie der Demokratie sein kann. Aber es ist eine mit großer Wärme abgefaßte Wertung der demokratischen Tendenzen und Kräfte als Kulturmacht. Diese Tendenzen haben wir selbstverständlich nicht bloß auf politischem Gebiet zu suchen. Alle sozialen Kräfte, die Gleichheitlichkeit produzieren oder erstreben, fallen in diese Kategorie. Voran steht daher der Humanitätsgedanke als eine der Urquellen demokratischen, bezw. in der Richtung der Demokratie wirkenden Empfindens. Ihm und seinen Äußerungen, dem Zusammenhang von Demokratie und Humanität im Leben und Denken, widmet Koigen denn auch den ersten und längsten Abschnitt seines Buches. Erst dann folgt die Betrachtung der Beziehungen zwischen der Demokratie und der Staatsgewalt, wozu die kulturelle Wertung des Kampfes der Demokratie gegen und um den Staat gehört, und die Untersuchung der Bedeutung der übrigen sozialen Mächte sowie der individuellen Kulturkräfte für die Demokratie.

Es ist überraschend, wie viel Verständnis für die praktischen Bedürfnisse des sozialen Lebens in seinen vielfältigen Verzweigungen hier aus den Schriften eines Mannes spricht, den seine Lebensverhältnisse zwangen, sich abseits des öffentlichen Lebens zu halten. Nur wer mit intensivstem Interesse den Vorgängen gefolgt ist, die sich im sozialen Körper und auf dem politischen Felde abspielen, wer sie gewissermaßen in sich selbst nacherlebt hat, kann so über die Elemente und Kulturfunktionen der Demokratie schreiben, wie Koigen es hier tut. Man lese zum Beispiel im dritten Abschnitt das Stück über die Presse und die Demokratie. Koigen ist in erster Linie Akademiker, Universitätsmensch. Einem solchen liegt es ungemein nahe, wegwerfend oder bestenfalls herablassend über die Presse sich zu äußern, und im

allgemeinen ist dies auch die Art, wie in der Gelehrtenwelt von der Journalistik gesprochen wird. Wie der Grandseigneur einst auf den geschäftstüchtigen Bürgersmann als Roturier blickte, so liebt es der Mann des Katheders auf den Journalisten herabzusehen. Anders faßt Koigen die Presse und den Beruf des Journalisten auf, für deren Schattenseiten er natürlich nicht blind ist. Eine strikte Rangordnung zwischen Gelehrten und Literaten, wie Kant sie noch konstituieren wollte, läßt sich nach Koigen hier gar nicht durchführen. Ihm ist der Journalist ein Künstler — der Künstler des öffentlichen Alltagslebens, der sich als „Dilettant im besten, volkstümlichen Sinne des Wortes" zu erweisen habe, die Presse ihrer Entstehung nach ein demokratisches Erzeugnis. „Im vielgeschmähten Zeitungswesen," schreibt er, „fand die große Welle Demokratie ein gut funktionierendes Instrument für ihre synthetisierende, fröhliche und willige Bildung." Gewiß habe die Presse ihre Mängel. Aber man solle an sie nicht Forderungen stellen, die nicht ihres Amtes sind. „Wer wirklich Abhilfe bringen will, muß sich in den Zeitstrom stellen und erst dort, von innen heraus, gegen die Zeit ankämpfen." Den Einzelnen zu konzentrieren und religiös schöpferisch zu erneuern sei gar nicht die Aufgabe der Presse. Nach ihrer Bestimmung müsse sie beurteilt werden. „Und dann muß man gestehen: im Zeitungswesen hat die Demokratie, hat die Gesellschaft überhaupt ein vorzügliches Instrument der sozialen Bildung erfunden. Vermöge der Presse ist erst eine soziale Sprache in concreto möglich geworden." Wer mit historischer Objektivität die Entwicklungen und Leistungen der Presse verfolgt, wird diesen Ausführungen Koigens zustimmen. Die Presse ist kein sehr reinlicher Kanal. Sie führt viel Unrat mit sich. Aber sie ist bei alledem ein machtvolles Organ geistiger Vermittlung, eine Kraft zur Gewöhnung an soziales Denken, als Ganzes betrachtet in der Tat eine demokratische Instanz, vor der keine ererbte Sonderhoheit gilt.

Kritischer als die Presse sehen wir Koigen das heutige Theater als Kulturfaktor beurteilen. Der technische Fortschritt ist ihm hier der Feind der Einwirkung auf das tiefere Gemütsleben, der Technik aber gehöre die Zeit. Das Theater verliere die religiöse Basis, das Wort hier im weiten philosophischen Sinne genommen und die bloße Schaulust entgeistigte die Mythen und Symbole. Die Theatralik, die im Grunde stets mit realistischen, dinglichen Mitteln arbeitet, gewinnt die Oberhand, (Hinweis auf Reinhardt und andere). Stelle sich aber der Wille zum Theater als „Schein und Trug der phantasierenden Vernunft" heraus, dann müsse dieses sich damit bescheiden, als bloße Unterhaltungsstätte oder moralische und ästhetische Erziehungs-

anstalt zu gelten. Die Bildung der städtischen Bevölkerung, für die das Theater hauptsächlich da sei, zu einem wirklichen Volk zu beschleunigen, reiche seine Macht nicht aus. Politik und Recht, Religion und Dichtkunst seien hier die schöpferisch wirkenden Kräfte. Ich glaube, daß auch in diesem Punkt der aufmerksame Beobachter der Entwicklung Koigen zustimmen wird. Es liegt nicht an den Dichtern, wenn das Theater der Gegenwart hinter den höchsten Aufgaben zurückbleibt, die man ihm als Stätte geistiger Kultur zuweisen könnte. Wer hier versagt, ist das Publikum unter dem Einfluß des genius loci. Dieser ist durch das Wort „Schaubühne" angezeigt. Das Publikum will sehen, will interessiert sein, aber es hat weder das Bedürfnis noch auch nur die Fähigkeit, die Aufführung im wahren Sinne des Wortes zu erleben. Alle Reizmittel, eine solche Wirkung hervorzubringen, stumpfen in kurzer Zeit ab. Das bewegte geistige Leben außerhalb des Theaters drängt mit seinen vielen Anregungen die Eindrücke des letzteren so schnell zurück, daß selbst die hinreißendste dramatische Aufführung, — etwa eine Bayreuther Festvorstellung — die durch besondere Veranstaltungen unterstützt momentan den Zauber eines seelischen Ereignisses hervorbringen mag, ihm nicht auf nennenswerte Zeit die Bedeutung eines solchen sichern kann. Sie bleibt immer Vorführung, und zwar, was unter diesem Gesichtspunkt das Verhängnisvollste ist, eine Vorführung unter vielen. Koigen spricht von einer realistischen Romantik, die sich des Theaters bemächtige. Der Widerspruch, der in diesem Ausdruck angezeigt ist, trifft für die Rolle des Theaters im Leben der Gegenwart ganz allgemein zu. Statt die Seelen zu bewegen, unterhält es mehr oder weniger geschmackvoll die Geister.

Die kritische Bewertung des Theaters unserer Tage ist aber nicht als ein Ausfluß von pessimistischer Beurteilung des Geistes der Zeit zu deuten. Andere Zeiten, andere Ausdrucksmittel für ihre großen Strebungen. Koigen erkennt unserer demokratisch gerichteten Zeit viel zu. Auf die Anklage der Apologeten der Aristokratie, die Demokratie gefährde das Talent, antwortet er, es sei keine Zeit für die Entwicklung der Talente so günstig, als die demokratischen Epochen, wo das Leben sich von Grund aus umgestaltet. Das Durchschnittstalent sei im Volke ein höheres als in der Aristokratie, deren schöne und ererbte Formen über den wirklichen Tatbestand hinwegtäuschen. Woran es den dynamischen Zeiten fehle, die immer ein demokratisches Gepräge trügen, sei der Geschmack. Der Ästhetizismus des demokratischen Menschen dringe nicht tief, der Sinn für die Schlichtheit und das Reale lasse ihn an der Oberfläche haften. Und eine Gefahr für die Kultur

liege in der Geringschätzung des Selbstzwecks im geistigen Schaffen. Die Demokratie könne daher nicht das letzte Wort der Menschheit sein. „Wir müssen über die Demokratie hinaus."

Und so schließt Koigen mit einem Hymnus auf den „Glauben an die Geschichte," ein Glauben, der so vielen Philosophen unserer Zeit abhanden gekommen ist. Weist aber dieser Glaube über die Herrschaft der bloßen Demokratie hinweg, so ist er doch selbst eine demokratische Potenz: der Glaube der Volksmassen an ihre Erhebung, der Menschheit an ihre Zukunft. Es ist ein Glaube, der die passive Beschaulichkeit verwirft und zum Handeln anfeuert.

Eine echte Philosophie der Demokratie. Es ist unmöglich vom Reichtum an Ideen, der das Koigensche Buch auszeichnet, in kurzer Skizze ein zusammenfassendes Bild zu geben. Es ist kein Buch, das sich schnell hintereinander fortliest, aber ein Buch, das fesselt, wo wir es aufschlagen. Als ein in den Kämpfen, die es behandelt, Stehender habe ich in ihm vieles über sie gefunden, was ich in dieser Weise nie vorher gewürdigt hatte. Wie mir, wird es wohl auch anderen ergehen. Und so glaube ich von diesem Buch mit gutem Gewissen sagen zu dürfen, es wird in hohem Grade der Aufgabe gerecht, die einst der junge Marx so formuliert hatte:

„Wir rufen der Welt nicht zu, hier ist die Wahrheit, hier knie nieder! Wir zeigen der Welt an ihren Kämpfen, warum sie kämpft."

Berlin-Schöneberg, im August 1912 Ed. Bernstein

Erstes Hauptstück
Die Demokratie und die Humanität



Die Entstehung der antiken Demokratie aus dem Geiste des Rechts

Es kann nicht meine Absicht sein, die Demokratie durch alle ihre Wege und Wandlungen zu verfolgen. Vielmehr soll ihr geistiger Gehalt, ihre Beherrschungs- und Bewertungsmethoden des Lebens, ihre Rolle in der großen Welt der Kultur überhaupt ans Tageslicht treten. Und zu diesem Behufe ist es notwendig, daß man das „Demokratische" neben der Demokratie, die Quellen und Inhalte des demokratischen Lebens neben den sichtbaren, rein politischen Formen desselben in den Vordergrund treten läßt. Was soll uns die Demokratie, wie sie in den Büchern der Historiker und Staatstheoretiker steht, was können uns ihre Parade-Gestalten bieten? Da ist alles sichtbar und rasch erschöpft; der leibhaftige konkrete Mensch, wie er in Wirklichkeit lebt und leben will, tritt hier gänzlich zurück, da ist kein Feuer, an dem sich neues Dasein zu entzünden vermag. Gewiß, die politische Form des Lebens ist es, die uns zuerst den Anblick des fernen Landes gewährt, aber sie ist bei weitem nicht dieses Land selbst, mit allen seinen Wurzeln und Blüten, mit allen seinen Höhen und Tiefen. Das Leben, das sich hinter der Form verborgen hält, wie es nach Außen, in die Welt der Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Gott, von Mensch zu sich selber dringt, / ein solches Stück lebendigen Daseins, das den Stempel des Demokratischen an sich trägt, gilt es wahrzunehmen und zum Ausdruck zu bringen. Wer würde noch, im Hinblick auf eine solche Aufgabe, nur nach historischen und politischen Kundgebungen fragen?

Die Hauptsache ist, der Motive und Kulturbildungen habhaft werden, die zusammen den Organismus des Demokratischen ausmachen. Ob die Elemente desselben im alten Athen oder Rom, im Zeitalter der kirchlich-religiösen Reformation oder während der Epoche der inner-politischen Krisen im modernen Europa, ob auf dem Lande oder in der Weltstadt der Gegenwart aufgesucht werden sollen, bleibt sich im Grunde gleich. Der Ort, die historische Begebenheit, das Erlebnis und das Wollen des einzelnen haben nur kundgetan, daß es in Wirklichkeit eine demokratische Kulturart gibt, daß der demokratische Wille und sein Gedanke, durch die tiefe Not des Daseins ins Leben gerufen, sich auf eigene Weise mit der Welt auseinandersetzt und eigenes

Leben zeugt und spendet. Nicht nur das philosophische Interesse des Ganzen erheischt eine solche Behandlung des Demokratischen. Mein Weg wird mir gleichzeitig gebieterisch von der Praxis unserer Tage gewiesen. Die Geschichte vermag kaum eine ähnliche Zeit aufzuweisen, wo mit soviel theoretischem Eifer, Feuer und Schärfe gegen die Demokratie und das Demokratische gekämpft worden ist. Die Demokratie wird pathologisch gescholten, Demokratie und biologisch-kultureller Niedergang werden als Synonima betrachtet, Demokratie und pöbelhaft werden gleichgesetzt. Selbst die Heroen und historischen Oasen des Demokratischen sind entstellt und verdächtigt. Und manche große Zeit, die ihren Schwung allein der Demokratie verdankte, mancher Caesar mußte der beweglichen Energie all dieser Ferrero weichen. Der Demokratie wird theoretisch ihre Existenzberechtigung abgesprochen und so wird auch unsere Generation, die durchweg in demokratischen Lebensgestaltungen aufgeht, stutzig gemacht. Demokratische Lebensformen gehen Hand in Hand mit einem ausgesprochen feudal-aristokratischen Selbstbewußtsein. Diese innere Kluft verspricht nichts Gutes, sie läßt den demokratischen Willen, und was in ihm aufbewahrt ist, nicht groß werden. Dem abzuhelfen vermag lediglich der demokratische Gedanke in seinem ganzen Umfange, wie er, vom hellenisch-römischen Geist gezeugt, vom Reformationszeitalter vertieft und erweitert, in unserer Epoche gelebt, verwirklicht und begründet wird. Unserer Generation liegt es ob, sich auf die Totalität des Demokratischen zu besinnen, dieses dann auch gedanklich zu befestigen. Die Philosophie und die Praxis, beide gehen hier auf das Ganze hinaus, die Absichten beider begegnen einander. Sie sollen in der Folge auch in eins zusammenfallen.

Der Zug zur Vermenschlichung des Daseins

In dem Kampfe gegen das Titanentum, gegen die Willkür und die Launen des Gewaltmenschen und des Heros ist der demokratische Kulturgedanke geboren und im Kampf um die Vermenschlichung sowohl der natürlichen, usurpatorischen wie der supranatürlichen, göttlichen Willensäußerungen ist er groß geworden. An Stelle der natürlichen oder göttlichen Art, das Leben zu bewältigen, will er die Menschenart gesetzt wissen. Sein vornehmliches Streben ist und bleibt der summarische Humanismus, bedeutet die Vermenschlichung des gesamten Lebens- und Weltinhaltes. Im Kopfe der Demokratie malt sich allerdings der Humanismus anders als etwa in den Köpfen eines Scipio und Cicero, dieser Schöpfer eines rein geselligen, galanten Humanismus oder gar der sogenannten Humanisten an der Wende unseres protestantisch-liberalen Zeitalters. Der demokratische Humanismus

gräbt tiefer und umfaßt mehr. Sein Thema ist die Behauptung des Einzelnen, der Vielen, Aller, sowohl in der Menschenwelt wie in der Welt überhaupt. Zuvörderst haben die Vielen, als Verfechter des Demokratischen, bloß für Unabhängigkeit und autonomes Dasein in der sozialen Welt gekämpft, in der Folge aber wuchs der Gedanke der sozialen Autonomie des Einzelnen zur Vorstellung der unabhängigen, freien Existenz des Menschen, zur Vorstellung der Unsterblichkeit und Unantastbarkeit in der Welt schlechthin. Der Kampf gegen die sozialen Vorrechte ging in den Kampf gegen die Vorrechte jedweder Natur über, er richtete sich selbst gegen die Prärogativen der unbarmherzigen Meisterin Natur und des erhabenen, unnahbaren Gottes. Natur und Gott, beide suchte der demokratische Kulturgedanke in seinen trunkenen Siegesperioden unter die Vorstellung vom Menschlichen zu zwingen. Sobald der Mensch selbst durch die Erhebung zum autonomen, unantastbaren Wesen sich groß und mündig dünkte, trug er nun sein Bewußtsein auf die gesamte Umwelt über. Der Vorstellung der eigenen Autonomie folgte die „anthroprozentrische", humanitäre Daseinsbewertung auf der Spur. Die Wandlung der Massen, der Menge in die „Vielen", in das Volk oder die „Demokratisierung" derselben ging so Hand in Hand mit der Vermenschlichung, mit der Humanisierung der Gesamtheit. Man ahnt wohl, wie Demokratie und Humanität eins wurden, wie die Volksbildung und Menschenbildung einander bestimmten. Wie aber in concreto dieser Prozeß vor sich gegangen sein mag, welche Lebensrichtungen und Daseinswerte er ans Tageslicht förderte, vermag allein die Betrachtung der einzelnen Kulturgebiete zu veranschaulichen.

Volkswerden und Rechtswerden

In seiner sozialen Gestalt ist der demokratische Gedanke mit dem Recht geboren. Die Geschichte der antik-griechischen Rechtsidee, die im Grunde die Geschichte vom Sich-losmachen der Masse von dem Vorstellungskreis des Titanentums, die Tatsache des Bildens der Vielen zum Volke bedeutet, bleibt noch immer die wichtigste Quelle demokratischer Kultur. Wenn auch diese Rechtsgeschichte gar nicht so eindeutig und abgeschlossen vor uns liegt, so läßt dafür ihr Antipode und zwar die Vorstellungswelt des Homerischen Zeitalters, an Klarheit und Geschlossenheit nichts zu wünschen übrig. Der rechts-politische Gedanke der griechischen Demokratie läßt uns zwar oft im Stich, wo es gilt, die von ihm getragene summarische Kulturanschauung ausfindig zu machen, dafür besteht kein Zweifel darüber, was er nicht war, was er nicht sein wollte. Denn das Volk, dessen politischer Genius, wie H. v.

Treitschke sich ausdrückte, sich in der Bildung der Demokratie erschöpfte, sieht zugleich seinen Stolz in der Schöpfung der ästhetisch-aristokratischen, Homerischen Heroen-Welt. Das Weltbild des Homerischen Titanentums und die Vorstellungswelt der attischen Demokratie, / an diesem Gegensatz kann man die Tiefe des Demokratischen, seinen Humanismus fassen, wenn auch der Ausdruck Humanismus späteren Datums, ein Geschöpf der hellenisch-römischen Kultur, ein Schlagwort der Gebildeten Roms im Cäsarischen Zeitalter ist.

Die Homerischen Bücher stellen einen Kodex der natürlichen und übermenschlichen Vorrechte des Titanentums dar. Das Recht und mit ihm die Demokratie kommen da zu kurz. Das Volk und seine Wünsche treten hier, wie die Masse in einem Shakespeareschen Drama, ganz in den Hintergrund, sie scheinen nur da zu sein, um das Gemälde zu vervollständigen. Mit dem Recht aber wird die rein demokratische Fähigkeit geweckt, die Ansprüche aller Mitmenschen gleich zu respektieren. Beginnt die bloße Gewalt dem Rechte den Platz zu räumen, so wird auch die Ahnung wachgerufen: in irgend einer Hinsicht kommt uns, allen Menschen, dieselbe Geltung zu, sodaß die Streitigkeiten, die in unserer Mitte entstehen, nicht allein durch physische Stärke und geistige Überlegenheit zum Austrag gebracht werden können und dürfen. Es gibt ein „Mein" und ein „Dein", und was in das Gebiet des Mein und Dein fällt, / darüber hat nicht allein die Gewalt, über die ein jeder von uns momentan verfügt, zu entscheiden. Weit hinaus über unsere Stärke-Verhältnisse hebt sich eine Macht empor, die alle gleich verpflichtet, einander Achtung entgegenzubringen, die das Gebot erteilt, den Austausch unserer Kräfte und Erzeugnisse nach einem allgemeingeltenden Maßstabe vorzunehmen. Rechtmäßiger Vertrag, Rechtsverfassung, Recht schlechthin nennt sich diese Macht, die Frieden und Unabhängigkeit unter den Menschen zu stiften berufen ist. Lange Zeit hindurch stand das Recht im Banne des Titanentums, der Ausgang des Prozesses hing allein oft von der beinahe physischen Stärke der streitenden Parteien und nicht minder von dem starken Arm des Richters, des Kampf- und Scharf-Richters ab. Der Rechtskampf war vorwiegend ein kriegerischer, ein politischer Kampf, der mit dem Appell an die ultima ratio der Politik, an die nackte Gewalt zu endigen pflegte. Erst mit der Verwandlung der rechtlichen Auseinandersetzung kriegerischer Art in eine indirekte, sozial-geistige, tritt das politische Moment zurück. Ganz vermochte allerdings das politische Moment vom Rechtswesen nicht getrennt zu werden. Und noch heute bedeutet die Rechtspflege in hohem Maße Rechtspolitik.

Trotz alledem bleibt das Recht in seinen letzten, inneren Voraussetzungen wie seinem Endziele noch demokratisch und humanitär. Man denke sich in das Geschehen der Rechtsbildung hinein. Bedeutet denn nicht das bloße Verleihen von Rechten die Erhebung des Einzelnen zu einer autonomen Person, die so über die ihr zukommende Macht zu verfügen hat. Ich suche mein Recht, heißt dies nicht soviel wie das Verlangen, die mir zustehende soziale Machtsphäre vor fremder Willkür und übermütigem Angriff anderer in Schutz zu wissen? Schon die Vorstellung des Rechts macht mich zu einem Selbst, zu einem Etwas, was nur ich bin, was nie durch ein Fremdes, und möge es ein Gott sein, ersetzt werden kann. Mit mir wird auch mein Wirkungskreis der Autonomie und der Geltung habhaft. Und dieser Wille zum Recht, der, genau besehen, einen Willen zur eigenen Autonomie bedeutet, kommt Allen, den Vielen, dem Volke zu: erst im Bereiche der privaten Tätigkeiten, wo es zur Notwendigkeit wird, aufeinander angewiesen zu sein, miteinander in dauerhafte fruchtbringende Beziehungen zu treten, auf dem Felde des Tausches von notwendigen Lebensmitteln und Erzeugnissen, dann auch in den rein politischen und gesellschaftlichen Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Mensch zur Gesellschaft, von Mensch zum Staate; erst sucht das Recht seiner Bestimmung in der privatrechtlichen Sphäre gerecht zu werden, und nachträglich wird es auch in den vielfältigen gesellschaftlichen Verhältnissen gepflanzt. In beiden Fällen erzeugt die Rechtsbildung unabhängige autonome Wesen, sie fördert die „Vielen", das Volk schlechtweg ans Tageslicht.

Man sollte eigentlich einmal die Frage erwägen: ist die Möglichkeit einer Volks-Existenz ohne eine alle Beziehungen durchdringende Rechtsverfassung überhaupt denkbar? Vielleicht decken gar die Begriffe Volk und Recht einander? Die Bestimmung des Rechts ist eine zwiefache: der Schutz der Machtsphäre, der sozialen Freiheit eines jeden und die Verpflichtung aller, miteinander nach einem allgemeingültigen Prinzipe zu verkehren und zu handeln. Der Rechtswille individualisiert und sozialisiert zu einer und derselben Zeit; seine Macht streckt sich zugleich auf das Besondere und das Allgemeine aus, auf die „Vielen" und auf das „Volk", auf den „Demos", er erweckt den Menschen und das Menschentum. Die hebräische Bibel scheint offenkundig von diesem Rechtsgedanken in seiner Urbedeutung getragen zu werden, wenn sie erst durch den „Vertrag" das Volk „Volk" werden läßt. Es ist bei weitem kein Zufall, wenn überall in der Menschengeschichte, während tiefgehender sozial-politischer Krisen die Idee des Vertrages es ist, die

berufen wird, die entstandene Kluft zu überwinden und die Einheit des Volkes aufs neue herzustellen. Die Verwandtschaft, die an das gemeinsame Blut und an den gemeinsamen Wohnort geknüpft ist, oder die gar ihr Auftreten der gemeinsamen Sprache und Sitte verdankt, liefert bloß vorübergehende, schwache Voraussetzungen für das Gebilde Volk. Sowohl ihre Individualisierungs-, wie ihre Sozialisierungskraft reichen nicht aus, um den einzelnen autonom und die Vielen zum Volke zu machen. Das Recht allein schafft ein gegenseitiges latentes, dauerhaftes, allgemein-menschliches, humanitäres Verständnis herbei, wie es die Volksreligion und Volksmetaphysik, die Weltreligionen und die weltphilosophischen Systeme in ihren Wirkungskreisen zu stande bringen. Allerdings, das positive, von Fall zu Fall wechselnde Recht tut es nicht. Jedoch in der Voraussetzung aller Rechtsbildung: einem jeden komme in irgend einer Hinsicht eine autonome Existenz zu, und in den Akkordschluß des rechtlichen Geschehens: alle seien in ihren geschäftlichen Handlungen auf ein Prinzip verpflichtet, / wird das innere humanitäre Band bemerkbar, das die Vielen zum Volke verknüpft. Konkret gesehen, ist es der demokratische Geltungswille, der Wille, der die Menschen als autonome Wesen, als gleichberechtigte Personen nebeneinander ordnet, der hier das menschliche Band um die Vielen schlingt.

Volks-, Rechts- und Menschen-Werden

In irgend einem Punkte treffen das Rechts-, Volks- und Menschenwerden sicherlich zusammen. Aus allen drei Bildungsformen schaut das sich absondernde und sich genügende Menschenwesen heraus, das Verpflichtungen eingeht, an Verpflichtungen sich gebunden sieht. Ein latentes Sich-Vertragen miteinander, eine mehr unbewußte Vertragsgesellschaft gibt sich kund, die ihr Bestehen nicht mehr allein der Rücksicht auf die Götter oder das Titanentum, auf die Gewalt und den Zwang verdankt. Im reichen Spiel der vielfältigen Beziehungen ist es jetzt der latente Rechtswille, der auf sich selbst sich zurückziehende Einzelne, der statisch, konservierend und konzentrisch wirkt. Die sich mehrenden Rechtsverbindungen und Rechtsverpflichtungen erhöhen in hohem Maße das Bewußtsein von der selbständigen Einheit. Ein eigenartiges Gesetz des individuellen Beharrens beginnt Leben zu fangen. Bald gilt es als Verstoß gegen den ursprünglichen Rechtswillen, gegen das Volkstümliche und Menschliche, über die vom Gesetz des Beharrens umschriebenen Grenzen hinaus zu wollen. Der Volkswille gebärdet sich konservativ.

Wer Volksgemeinschaft und somit urrechtliche Gemeinschaft ausspricht, hat bereits ein gut Stück Weg im Menschenlande zurückgelegt. Die anderen aber,

die fortfahren nach den inneren Eingebungen der momentanen Machtäußerung zu leben und sich als Titanen und Halbgötter gebärden, sich selbst gottähnlich dünken, scheuen ursprünglich das Recht, das jetzt mit dem Volke, mit den Vielen gewachsen ist. Schon heute scheiden sich die Wege beider, der Heroen und des Volkes. Jene halten es mit der „göttlichen", übermenschlichen Lebensweise, dieses aber will nach eigener Art, nach „Menschenart" sein Dasein geordnet wissen. Die Vielen waren immer zu schwach, um den Kampf mit dem Titanentum aufzunehmen; sie ließen die Titanen Titanen sein und zogen sich auf die eigenen Positionen des Lebens zurück. Da vermochten die Vielen, Alle, sich „geltend" zu machen, ein jeder vermochte einen eigenen Schwerpunkt zu finden, sich als seiend wahrzunehmen. Noch eine Strecke, und das Volk pocht schon auf sein Recht, der Mensch fühlt sich schon stark genug, um den Kampf mit dem Titanentum auszufechten. Hier angelangt, steckt das Volk das Titanentum an und wird auch von diesem affiziert. Diese und auch manche andere Brücke wird zwischen beiden geschlagen; auch hier wird die Idee der Zugehörigkeit zu einem Volkstum, zu einer Menschheit wachgerufen.

Die Erkennt
der eigenen
Machtgrenze
Recht und G
setz. Rechtli
Weltordnun

Man überschätze jedoch nicht den Mann aus dem Volke, den demokratischen Menschen in seiner ursprünglichen Gestalt. Nicht aus Übermut gegen die Götter und die Heroen-Welt, nicht aus dem Gefühl der Rebellion und des Widerstandes stammt sein Appell an das Menschliche, an den Menschen schlechtweg in uns. Eher der Kampf gegen den Übermut anderer, *die Erkenntnis der eigenen Machtgrenzen nährte vornehmlich den demokratisch-humanitären Willen.* Die Geschichte des altgriechischen Demos bietet ein vielsagendes Beispiel für diese Art von Menschenzeugung dar. So beginnen in der altepischen, homerischen Zeit die Heroen selbst in dem Maße sich als Menschen, als zum Volke gehörend, zu fühlen, als sie sich vor unüberwindbare Notwendigkeiten des Lebens, vor Schicksalsmächte gestellt sehen. Alle ahnen das Schicksal walten, welches niemand schont. Schicksalsgöttinen, wie die Fata oder die Moiren, und vor allen Dingen die Ananke (*ἀνάγκη*), was schon auf die zwangsmäßige Notwendigkeit hindeutet, versetzen dem Hochmut einen Stoß. Man hört schon von Unfreiheit reden, und resignierte Wehmut mischt sich in den Jubel des Edlen. Ein jeder sei dem Tode geweiht, und wer heute siege, werde morgen unterliegen. So hat es die höhere Weltnotwendigkeit gefügt und so kommt / da vernimmt man schon moralische Volksklänge / die innere Vergeltung zum Vorschein. Hier,

im Enden-müssen gibt es weder Heroen noch Sterbliche, das waltende Schicksal mahnt alle gleich. Allerdings wurde „nur Widerwärtiges, Krieg, Streit, Tod, Alter in der altepischen Zeit charakterisiert als das, was alle gleich macht" (R. Hirzel in seiner tiefangelegten, bemerkenswerten Geschichte der griechischen Rechtsidee „Themis, Dike und Verwandtes", p. 235).

Die Notwendigkeiten, welche alle gleich treffen, verwischen die Grenzen zwischen Titanentum und Volk, mit der Freiheit aber scheiden sich die Wege. Das Fatum ist hoch und liegt weit weg vom Orte, wo sich das eigentliche Leben abrollt. In der natürlichen Umwelt, in den Kämpfen und Wünschen kennt der Heros keine vorherbestimmenden Ordnungen, keine Gesetze. Der Heros ist so in der Tiefe seines Urbewußtseins Pessimist, aber um so stärker schlägt der Puls des irdischen Daseins. Es bleibe allein der Kampf, das Werden und Geschehen übrig und man sehe zu, daß „es recht heftig zugehe" (J. Burckhardt, Griechische Kulturgeschichte, IV, p. 35). Frei sind die Heroen in ihrem Auftreten, und einem jeden steht noch eine Schar von Göttern bei. Die Götter mischen sich aus freien Stücken in die Kämpfe der Titanen und Heroen und diese in die Streitigkeiten der Götter. Da wird gemordet, geraubt, Totschlag verübt, List angewandt, Freundschaft geschmäht, all dies nach Herzenslust, wie es sich eben im „Naturzustande", im Heroenzeitalter ziemt. Ein förmliches Götter- und Menschen-Gemetzel. Allein auch in diese „großen Handlungen" und „naiven Gesinnungen" der Musterhelden mischen sich warnende Gefühle. Der Heros fürchtet, den Neid der ihm überlegenen Götter zu wecken. Und nun heißt es schon, man dürfe nicht allzu schön, nicht allzu reich und glücklich sein. (Zahlreiche diesbezügliche Beispiele aus der griechischen Literatur des V. Jahrh. bringt L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, I, p. 81 ff.; Hirzel, ibid., 302 ff.) Man müsse vielmehr einen Teil des erworbenen Reichtums und Glücks freiwillig opfern. Das unbändige, titanenhafte, in der Folge aristokratisch-herrschaftliche Wollen wird dann und wann zur Besinnung gebracht. Den Rücksichten auf die Schicksalsschläge und auf die Furcht vor dem Götter-Neid gesellt sich die Göttin Themis, diese Ratgeberin des Zeus und der Menschen, welche zum Maßhalten rät. Als fürsorgliche Ratgeberin der Götter und Fürsten verfehlt die Themis nicht, bei dem gemeinsamen Gastmahl, in den Rechtsversammlungen zu erscheinen. Sie erteilt klugen Rat und hält die Leidenschaften im Zaum. Mit ihrer Hilfe wandelt sich auch das ewige Spielen, das rücksichtslose, blinde Kämpfen in maßvolles, zielbewußtes Handeln, was schon einen Funken von Ordnung, von „Recht" in sich trägt. Das Leben der Titanen und Heroen untereinander bereitete so

auch in eigener Mitte den Boden für Sitte und Recht. Noch früher aber waren auf diesen Weg ihre Frauen gewiesen. Das Leben im Hause, das eigene Geschlecht führte sie dazu.

Abseits vom Treiben der Helden wickelten sich die Geschicke des Ackerbau und dann auch Handel und Gewerbe treibenden Volkes ab, dessen, den wir heute den „kleinen Mann" nennen würden. Sein Leben an und für sich erscheint im Vergleich mit dem Auftreten der Heroen allzu belanglos und arm. Der Demos gewinnt an Interesse weniger durch den Bestand der Kultur des einzelnen als dank der objektiven Kultur, die er als Ganzes hervorbringt. Der Mensch „im fünften Geschlechte" (Hesiods „Werke und Tage") nimmt sich freilich sehr schlecht neben den Titanen Homers aus. Alle Verwünschungen der Starken und Tapfern, die auf Kosten der Gewalt und des Hochmutes leben, vermögen nicht die Erbärmlichkeit des unter dem Joch der Arbeitslast und der zugefügten Leiden dahinlebenden kleinen Mannes zu verdecken. Und selbst sein Apologet und Sänger, Hesiod, der pathetisch ausruft: „Der andere Weg ist besser, hin zum Rechte zu gehen; Recht hält sich über dem Hochmut"[1], vermag sich nicht der Trauer zu erwehren: „O müßte ich nicht im fünften Geschlechte daheim sein, stürbe zuvor schon oder ich würd' erst später geboren!" Das Volk wagt jetzt die Grundpfeiler des Titanentums anzugreifen. Der Willkür, dem Hochmut und dem Müßiggang werden Recht, Gerechtigkeit und Arbeit entgegengestellt. Der Lebensgehalt des Volkes wagt sich ans Tageslicht. Selbst die verbreitete Mär von der Geringschätzung der Arbeit durch die Griechen wird Lügen gestraft.

> ... „Du schaffe mit Lust an mäßiger Arbeit,
> daß mit gezeitigter Frucht stets deine Behälter gefüllt sind!
> — — — — — — — — — — — — — — — — — —
> Arbeit macht dies auch viel werter den ewigen Göttern" ...

Die Zentralidee des Volksbewußtseins blieb die Gerechtigkeit, die bereits Hesiod als das „höchste Gut" ausspricht. Zu dieser führte ein langer, mühsamer Weg, der zugleich der Weg der Rechts- und Gesetzesbildung war. Die Themis genügte dem Volke nicht. In seiner Mitte wurde ihre Tochter, die Dike heimisch, die über Recht und Unrecht, über Strafe und Sühne das Urteil fällt, ausgleichende Gerechtigkeit übt und in der Folge Gleichgewicht im Menschenlande herstellt. Einem jeden soll sein Recht zu teil werden, ein jeder soll in seinem Eigentum verbleiben und Schutz finden, ein jeder soll das seinige tun. Der Dike folgte die Vorstellung von dem Gesetz und der Gesetzmäßigkeit

[1] Langenscheidts Klassiker. Verdeutscht von Prof. E. Lyth

auf der Spur. Und diesem Zu- und Nebenordnung schaffenden Gesetz habe man zu gehorchen. Das Gesetz, nomos (*Νόμος*) bedeutete (man schlage bei R. Hirzel nach), sowohl väterliche Sitte wie Gesetz in unserem (objektiv-staatlichem) Sinne. Die Demokratie achtet aber stets darauf, daß sich das Gesetz nicht allzuweit vom Herkömmlichen, vom Vertraut-Menschlichen entferne. Daher auch die hohe Achtung, die die ungeschriebenen Gesetze in der attischen und sonst in der Demokratie genießen. Solon strebt ja bewußt darnach, die zwiefache Bedeutung der Gesetzes-Idee aufrecht zu erhalten. Und Kleisthenes, ein anderer gefeierter Wortführer der Demokratie, legt den Akzent auf die Volkssitten als Inhalte der Gesetze. (Vergl. L. Schmidt, ibid., p. 20; über den Wandel des Begriffs Nomos: Hirzel, ibid., p. 376 f.). Was gestern noch den Stempel der lokalen Volkssitte, der Gesittung schlechthin trug, hat jetzt seinen Wirkungskreis überschritten und ist als Recht, als Gesetzes-Recht schlechthin auf die Bühne getreten. Kraft des Nomos wird es möglich, nicht nur das Leben der Gemeinde zu leiten, sondern auch eine Übersicht (eine Aussicht und Einsicht) über den Bestand derselben zu gewinnen. Die vereinigten Sitten und Gesetze (die *πάτριοι νόμοι*, auch *πάτριος πολιτεία*) bilden die Polis, diese Krönung des Sitten- und Rechtslebens. In die Polis geraten, verringert sich allmählich das Gesetz, indem es die Sitte, jetzt Ethos genannt, ausscheidet. Während das Gesetz sich veräußerlicht, verinnerlicht sich der zurückgebliebene Ethos und wird am Ende eine persönliche, moralische Angelegenheit eines jeden. Das Gesetz, ein Ebenbild der Lebensordnungen in der Mitte der Vielen, des Volkes, hat aus sich heraus die Norm für die persönliche Lebensführung, die Moral geboren. Und so gesellte sich dem sozialen Rechts-Humanismus ein individueller, persönlicher.

Die Kraft des volkstümlichen, demokratischen Ordnungssinnes hat sich dadurch noch lange nicht erschöpft. Sein Zug zur Vermenschlichung, zur „Demokratisierung" aller Kulturinhalte hat seinen Reigen noch nicht geschlossen. Er breitete seine Fittiche über den ganzen Kulturkosmos, der Begriff der Rechts- und Gesetzesordnung erstreckte sich auch auf die gesamte Natur. Der volkstümliche Anthropomorphismus oder Demomorphismus entdeckte sich selbst im Universum, das jetzt in die Vorstellung als rechtsmäßige Weltregierung Eingang fand. „Der Gedanke eines nicht bloß das Menschenleben, sondern überhaupt die Natur durchwaltenden Rechts war nachgerade volkstümlich geworden" (Hirzel, p. 222). So wuchs hier, wie auch im Denken der hebräischen Bibel das Rechtsbewußtsein des Volkes zu einem rationalistischen Weltsystem nach dem Muster des Rechts und der Politik: eine rechtliche Welt-

ordnung. Selbst der Kosmos nahm die Gestalt eines rechts-politischen Begriffs an.

Wieder und immer wieder wagt sich das Leitmotiv des demokratischen Bewußtseins an die Oberfläche. Nur nicht den Titanen und Göttern gleich werden, bloß jedem Ding, jeder Angelegenheit, einem jeden Menschen sein Recht auf autonomes Sein, die ihm zukommende Gerechtigkeit angedeihen lassen. Keiner darf sich über die Schranken seiner Natur erheben. Das Recht auf ein ausschließliches, übermenschliches Leben ist vom Übel. Hier treffen wieder der humanistische Gedanke der Bibel und der attischen Demokratie einander. Selbst der Natur sind feste Maße und Grenzen gelegt und auch diese soll nach den ihr innewohnenden Gesetzen behandelt werden. Die Hebräer stellten ein System von Arbeitsregeln und Reinigungsgesetzen auf: durch ihre Vermittlung nimmt die Natur an der allgemein-menschlichen Rechtsordnung, an der Gerechtigkeit teil. Die Griechen und nicht nur sie allein (man denke an die Völker des germanischen Mittelalters) faßten das ungewöhnliche, nicht vom Rechtsbewußtsein geweihte Eingreifen in das Leben der Natur als frevelhafte Tat auf. (Ich erinnere an die Opposition, welche die Bauernschaft dem Übergang von einem Feldsystem in das andere bereitete). Nicht allein den aristokratischen, selbst den revolutionären Willen zur Wandlung legte die Demokratie ursprünglich in Fesseln.

Wie man sich auch zu diesen Ansprüchen des demokratischen Willens stellen mag, der Ertrag ihres Grundgedankens selbst für die theoretische Kultur ist von großer, weltgeschichtlicher Bedeutung. Es fehlte gar wenig, uns, (falls wir im Geiste des demokratischen Bewußtseins beharren), ein durchweg wissenschaftliches Weltbild zu erhalten. Nur die das Weltall regierenden „Rechtsgesetze" des Gerechtigkeitssinnes entkleiden und von der Vermenschlichung losmachen. Und dann dem so vom Menschlichen gereinigten demokratischen Gesetzesbegriff die unpersönlichen Eigenschaften der göttlichen Ananke, der zwangsmäßigen Notwendigkeit verleihen. Dieser Wandlung wurde in der Folge der Gesetzesbegriff unterworfen, der sein Entstehen dem Rechtsleben verdankt. Zuerst hat es der revolutionär-aristokratische Philosoph Heraklit unternommen, aus dem Menschengesetz ein unpersönliches universales Naturgesetz zu machen (Vergl. u. a. auch Hirzel, p. 392 f.) und späterhin, nach vielen Jahrhunderten haben die römischen Stoiker der Vorstellung vom entmenschlichten, naturnotwendigen Weltgeschehen zum Siege verholfen. Den ersten Anstoß aber zu dieser radikalen, in den Bewußtseinsorganismus tief eingreifenden Änderung gab das demokratische Rechtsleben. Der demokratische Gel-

tungswille in uns ist so die allerletzte Voraussetzung des rein menschlichen Ordnungs- und Gesetzes-Sinnes.

Das Recht und die Polis. Gleichheit Aller vor dem Gesetz

Die Demokratie ist die geborene Verfechterin des elementaren, spontan sich bildenden Humanismus. Ihr ewiger Refrain ist: Nur nicht allzuweit vom Menschlichen abrücken, nur bei sich bleiben und möglichst in Unmittelbarkeit beharren. Erst recht bemerkbar macht sich dieses Streben auf dem Gebiete der Politik im engeren Sinne, dort, wo es sich um die Bewältigung der vereinigten Gesetze des Gemeinwesens, der „πάτριοι νόμοι" handelt. Der einzelne ist auch hier nicht gewillt, sich als Geltenden, als sich selbst Verwaltenden und Gesetze Schaffenden durch den Willen fremder Organe oder Menschen vertreten zu lassen. Das Repräsentativ-System gilt ihm folgerichtig als Verstoß gegen die demokratische Autonomie. Die Gleichheit im Sinne vom politischen Geltendmachen Aller geht hier vor der Freiheit. Die reine Ur-Demokratie, wie sie in den dörflichen Gemeinden bei den alten Germanen oder Slawen und bereits im VII. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung bei den Griechen hervortritt, bleibt bis auf den heutigen Tag in politischer Beziehung das Urbild volkstümlicher Regierungsart. Es wird ein förmlicher Kultus mit der Gleichheitsidee getrieben. Unmittelbarer Anteil aller an der Herrschaft und Regierung, gleiches Recht auf die öffentlichen Ämter, gleiches Stimmrecht, Redefreiheit in den Volksversammlungen, aus deren Mitte die Regierenden unmittelbar hervorgingen, und eine gleiche Steuerlast. Die Masse des Volkes setzte spontan ihren Willen ins Werk. Für das aristokratische Wollen, dessen Beruf im Herrschen, Verwalten und Repräsentieren aufgeht, war der Spielraum allzueng. Der Herrschaftstrieb lebte sich in den Volksspielen, Wettkämpfen und Versammlungen und im Kriege, auf dem Schlachtfelde aus. Im Hintergrunde lebte das Bewußtsein der gleichen Befähigung aller; aber im Handumdrehen schwang sich der Tüchtige und Siegende zum Führer und Leiter auf. Wie es eben im Menschenlande Brauch und Sitte ist. Wie wäre übrigens eine absolute unmittelbare Demokratie auf die Dauer möglich? Das Zusammenwirken von Menschen und das politische Zusammenwirken erst recht schafft fortwährend Verhältnisse der Über- und Unterordnung, es erzeugt einen gemeinsamen Willen, den Gemeinschaftswillen, der sich nicht mehr mit dem Willen zur Autonomie des einzelnen deckt, der eher die Willen der einzelnen umschließt und sich diese dienstbar macht. Der Kulturakt, das Konglomerat der menschlichen Beziehungen läßt sich eben weder in der Theorie, in noch geringeren Maße

in der Praxis auf ein einziges Axiom oder Prinzip zurückführen. Es kommt immer aber auf den dominierenden Willen im Kulturstaate an (Ausführliches darüber siehe die Einführung in meinem Buche: „Ideen zur Philosophie der Kultur"). Die antike Demokratie war nun in ihrem tiefsten Innern vom Willen zur Geltung durchdrungen. In der Gleichheit aller vor dem Gesetz fand er seinen politischen Ausdruck. Selbst die Metöken, die nur spärlich in die Reihen der Volksbürger Einlaß fanden, standen unter dem Schutz dieser oberen Forderung der Demokratie. Alle fühlten sich als Menschen, als Teilinhaber menschlicher Satzungen. Der attische Staat, der in der Folge ein Kosmos für sich wurde, vermochte dem humanitären Volkstriebe keinen Abbruch zu tun. Der Bürger hat ihn ja unmittelbar gehandhabt, der Staat, die Polis, war ein Stück seines Selbst. Das Gehorchen dem Staate bedeutete soviel, wie das sich Unterordnen einem Gesetze, das man sich selbst gab. Es kam dem Kampfe gegen die eigenen titanischen Triebe gleich, dem Zurückdrängen des Übermutes im Hinblick auf die Selbstbestimmung, das Selbst floß mit den Menschen, mit dem Menschlichen schlechtweg zusammen. Das volkstümliche Urempfinden fühlte sich durch den Staat, der kein Repräsentativ-System kannte, keineswegs verletzt. Insbesondere war es dort der Fall, wo der frische Sinn für die Volkstümlichkeit des Rechts noch nicht abhanden gekommen ist. So in den Fällen, wo der Staat als Ganzes, als Person ins Feld zog: in den Eroberungs- und Verteidigungskriegen. Im Rom Caesars empfanden selbst die Söldner den Staat als ein Stück ihres eigenen Wesens: wie die Bürger Athens, fühlten auch sie sich als Teilhaber der zu erobernden Welt der „Barbaren". Der Staatswille war ihrem eigenen Willen gewogen, er war mit ihm solidarisch. Selbst die innere Politik war ihrem Streben nach eine volkstümliche. Und Volkstümlichkeit bedeutete zu Caesars Zeit, wie Theodor Mommsen (Römische Geschichte Bd. III, 530) hervorhebt, soviel wie Humanität. Der Staat, die Polis wandelten sich in die Patria um; das patriotische Bewußtsein ist ins Leben gerufen worden.

Ein antikes S- zialbild. Die Geltung als Quelle des p thetischen Ve haltens

Man kommt am besten auf den Grund einer Kultur, wenn man weiß, wie hoch ihre Ziele gesteckt waren, wonach es ihre Träger verlangte. Was der Mensch sein wollte, ist wichtiger als was er kraft äußerer Hemmnisse zu sein gezwungen war. Im Wollen kommen die verborgenen Erlebnisse, kommt die Gesinnung und der Kulturmut, dessen man fähig ist, eher zum Ausdruck, als in den bereits vollzogenen Geschehnissen. Es macht daher auf

mich kaum einen Eindruck, wenn man beispielsweise die sozial-technischen Einrichtungen der antiken Demokratie mit den unsrigen, jene um vieles überragenden, in Vergleich zieht. Noch im XVIII. Jahrhundert hat Adam Ferguson, einer der ersten Historiker der menschlichen Gesittung, es versucht, sich in die Stimmung eines Gentleman zu versetzen, den die Neugierde in das Land der alten Griechen geführt hat. „Dieses Land / so etwa würde der reisende Gentleman seine Eindrücke formulieren / hat im Vergleich zu dem unseren ein unfruchtbares und verödetes Aussehen. Ich sah auf der Straße Scharen von Arbeitern, die in den Feldern verwendet wurden, aber nirgends sah ich die Behausung des Gutsbesitzers. Es wäre unsicher, sagte man mir, auf dem Lande zu wohnen, und die Leute drängten sich in die Städte zusammen, um einen Verteidigungsort zu finden. Sie können unmöglich zivilisierter werden, ehe sie eine regelrechte zentralisierte Regierung eingeführt haben. Im Augenblick handelt jede Stadt, nein, ich darf sagen, jedes Dorf, für sich selbst und es herrscht die größte Unordnung. Ich wurde nicht wirklich belästigt; denn ihr müßt wissen, daß sie sich Nationen nennen und all ihren Unfug unter dem Vorwande der Kriegsführung verüben ... Ich kann mich nicht enthalten, euch mitzuteilen was ich gefühlt, da ich sie über ihr Land, ihre Armeen, Einkünfte, Verträge und Bündnisse reden hörte. Durch einen Staat kam ich, dessen bestes Haus nicht von dem geringsten eurer Arbeiter bewohnt werden würde und in dem selbst eure Bettler keine Lust hätten, mit dem Könige zu Mittag zu essen. Dennoch hält man sie für eine große Nation, und sie haben nicht weniger als zwei Könige. Einen davon sah ich; das war ein Potentat! Er hatte kaum einen Rock am Leibe, und wenn Seine Majestät Tafel halten wollte, war sie genötigt, in ein und dasselbe Speisehaus mit Ihren Untertanen zu gehen. Sie haben keinen Pfennig Geld, und ich war genötigt, meine Nahrung auf öffentliche Kosten zu erhalten, da keine zu kaufen war. Ihr werdet euch einbilden, daß es silbernes Tafelgeschirr und eine große Aufwartung gegeben haben muß, um den vornehmen Fremdling zu bedienen. Allein mein Mahl bestand in einer Schüssel voll elender Suppe, die mir ein nackter Sklave brachte. Das Elend des ganzen Volkes übersteigt alle Beschreibung. Man könnte denken, ihre Aufmerksamkeit sei darauf gerichtet, sich soviel als möglich zu quälen. Sie waren sogar mit einem Könige darum unzufrieden, weil er wohl gelitten war. Während ich dort war, schenkte er einem Günstling eine Kuh und einem anderen eine Weste (was wohl der vornehme Reisende aus Plutarchs „Leben Agesilaus" erfahren hat) und man erklärte öffentlich, daß diese Art, Fremde zu gewinnen,

den Staat berauben heiße. Mein Gastwirt sagte mir ganz ernsthaft, daß ein Mann keine Verpflichtung übernehmen dürfe, welche die Liebe, die er seinem Lande schulde, schwächen könne ... Ich fragte ihn einmal, warum sie um ihrer selbst willen ihre Könige nicht in den Stand setzten, ein wenig mehr Staat zu machen? Weil, sagte er, wir ihnen das Glück gönnen, mit Menschen zu leben. Als ich ihre Häuser tadelte und besonders mein Erstaunen darüber äußerte, daß sie keine besseren Kirchen bauten, sagte er: Was würdet ihr denn sagen, wenn ihr die Religion in Steinmauern fändet? Dies mag als Beispiel für unsere Unterhaltung genügen.

Die Leute dieses Ortes sind aber nicht ganz so einfältig. Es gibt da einen ziemlich großen, viereckigen Marktplatz und einige ganz hübsche Gebäude, und man sagte mir, daß sie etliche Barken und Prahmschiffe hätten, die sie im Handel verwendeten und die sie wohl gelegentlich als Flotte auffahren ließen ... Obgleich arm und schmutzig, geben diese Leute doch noch vor, stolz zu sein, und ein Bursche, der keinen Pfifferling besitzt, ist darüber erhaben, für seinen Unterhalt zu arbeiten. Sie gehen barfuß und ohne Kopfbedeckung umher und in Decken eingewickelt, die aussehen, als wenn sie darin geschlafen hätten. Sie werfen alles ab, wenn sie Kraftübungen und Spiele vornehmen, bei denen sie einen großen Wert auf Proben von Gewandtheit und Stärke legen. Stämmige Glieder und muskulöse Arme, die Fähigkeit, die ganze Nacht im Freien zu schlafen, lange zu fasten und mit jeder Art Nahrung zufrieden zu sein, werden als standesgemäße Vollkommenheiten betrachtet. Soviel ich bemerken konnte, haben sie keine geordnete Regierung. Das eine Mal tat der Pöbel, das andere Mal die bessere Klasse, was ihnen beliebt. Sie versammeln sich in hellen Haufen unter freiem Himmel ... Wenn ein Bursche Anmaßung genug und eine laute Stimme hat, kann er eine große Rolle spielen. Es gab hier vor einiger Zeit einen Lohgerber, der eine Weile alles vorstellte ... Er wurde schließlich ausgesandt, das Heer zu befehligen. Sie ziehen in Haufen aus und rauben, plündern und morden." (Nach A. Ferguson, „Abhandlung über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft" Deutsche Ausgabe, verlegt bei G. Fischer, 1909). Man muß nun anerkennen, daß die Leute dieses Ortes nicht ganz so einfältig sind. Sie wollen zu Hause betrachtet werden. „Sie waren kühn und furchtlos in ihren bürgerlichen Streitigkeiten. Die einzelnen wurden nach ihrem persönlichen Geiste und ihrer Kraft, nicht nach dem Werte ihres Besitzes oder dem Range ihrer Geburt ausgezeichnet. Sie besaßen eine persönliche Hoheit, die sich auf das Gefühl der Gleichheit, nicht des Vorranges stützte. Der Anführer in dem

einen Feldzuge war während des nächsten ein gemeiner Soldat und diente in Reih und Glied ... Ihre Kriege waren sowohl eine Probe auf die Stärke des Soldaten, wie auf die Leitung des Führers. Die Überreste ihrer Bildhauerei zeigen eine männliche Grazie, einen Ausdruck von Einfachheit und Ungezwungenheit. Der Geist entlehnte vielleicht sein Selbstvertrauen und seine Kraft der Stärke und Behendigkeit des Körpers; ihre Beredsamkeit und ihr Stil hatten eine Ähnlichkeit mit ihrem äußeren Auftreten. Der Verstand wurde hauptsächlich in der geschäftlichen Praxis geübt. Die achtenswertesten Personen mußten sich unter das Volk mischen und leiteten den Grad ihres Vorranges nur von ... ihrer persönlichen Überlegenheit." (ibid. 278f.). Die bis aufs äußerste gehenden Parteikämpfe vervollständigen das Gemälde.

Es war viel Dynamik im Leben der antik-griechischen Demokratie. Und gerade der Kern aller Volkstümlichkeit, der an sich konservative bindende und isolierende Wille zur Geltung rief im Zusammenleben einen entgegengesetzten, revolutionierenden Effekt hervor. Im Gesellschaftsleben verwandelte sich im Nu das Recht auf die Geltung und das autonome Sein in das Sich-Befähigt-Wissen, in der Folge in trotzendes und ekstatisches Auftreten. Der demokratische Humanitätsgedanke löste sich dialektisch auf und geriet jenseits seiner ursprünglichen Bestimmung: er wurde vom Pathos des Krieges, des Sich-Auflehnens und der Massen-Ekstase in Beschlag genommen. Sein Weg war ein umgekehrter als der des griechisch-aristokratischen Wollens, das im Ideal der Kalokagathie, in den Glauben an das Zusammentreffen von Adel, Reichtum und Trefflichkeit mündete. Der aristokratische Wille ist dem revolutionären Auftreten wesensverwandt, weil er stets auf die Bewältigung fremder Mächte und Kräfte bedacht ist. Seine Daseinsart zwingt ihn, Verstöße gegen die Menschlichkeit zu begehen, und bisweilen rücksichtslose Grausamkeiten zu üben. Allein sein Ende ist Ruhe, geht auf die an die Kalokagathie geknüpfte Autorität hinaus. Analog der Art unserer Zeit, sich ein Vermögen zu erwerben: Erwerben und Reichtümer häufend sieht sich der moderne Mensch genötigt, „barbarisch" vorzugehen, in Besitz des Reichtums gelangt, bietet sich ihm die Möglichkeit, „vornehm" aufzutreten; der Geld-Erwerb mutet häßlich an, das Verfügen aber über bereits erworbenes Geld verleiht einen Schimmer von adeliger Weihe, vindiziert selbst dem Besitzer persönliche Eigenschaften der Überlegenheit, die gar zum ausschließlichen Requisit des Geldes gehören. „Wenn selbst / bemerkte treffend ein katholischer Philosoph / das Geld die Funktion in der

Sozietät hatte, Personen und Sachen zu repräsentieren, so repräsentieren diese dermalen umgekehrt das Geld" (Fr. v. Baader, Werke, V, Leipzig 1854, S. 284). Wie anders tritt der demokratische Wille in Erscheinung. Man erinnere sich, wie selbst im kampflustigen Hellas seine Geburt von statten ging. In passiver Opposition gegen das Titanentum, die stillschweigend in eine Gegnerschaft zum Ideal der Kalokagathie überging, hat er seinen historischen Ursprung genommen. Schon in dieser frühen Stunde der Volksbildung geht die Ahnung auf: „mein Reich ist nicht von dieser Welt", nicht von dieser lediglich von titanenhafter Sinnlichkeit und Eroberungskraft geleiteten Welt, sondern ein Reich von autonomem Wesen, von Rechtspersonen und ein Band dieser Personen, eine Rechtsordnung. Zwischen der sich als geltend und autonom wissenden Person und dem jeweilig aufzurichtenden Rechtsbund liegt ein mühsamer, aber auch heldenhafter Weg des Kampfes und Strebens, ihm geht Rechtsbruch und Treuebruch voraus. Das Faktum der Rechtsperson, die Geltung der eigenen Autonomie in sich einschließt, schafft eine Nebenordnung von Menschen herbei, gebietet Ruhe im Kulturgeschehen, das Leben aber dieser Person mit den anderen und obendrein ihre politische Existenz stößt sie in den Wirbel des Kampfes und Strebens hinein. Ihre Stellung in der Gesellschaft, in der Polis ist, wenigstens der Tendenz nach, fortwährend dem Ortswechsel unterworfen, sie vermag das zu werden, was die Geistesmacht, über die sie unmittelbar verfügt, ihr gestattet. Prinzipiell und auch zum großen Teil in Wirklichkeit stand ihrer sozialen Wandlung nichts im Wege. Ins Leben der antiken Demokratie / ich betone es abermals / kam das Pathos der Wandlung, des Strebens, kam Ekstase und Musik hinein. Die volkstümliche Humanität und die Revolution wurden einander vermählt und mit diesem von der Dialektik des sozialen Lebens gestifteten Bunde kam die Idee von der revolutionären Tradition der Demokratie in die Welt. Der volkstümliche Humanismus kleidete sich in eine revolutionär-kriegerische Tracht.

Von der Rechtsbildun[g] zur inneren Menschenbil[-]dung. Kam[pf] um die See[le]

Will man einen adäquaten Ausdruck für die herrschende Potenz im Gemüte dieser kämpfenden und strebenden Hellenen finden, so muß man zum Gefühle der Hoffnung greifen. Der Hellene durfte Hoffnung hegen nach Herzenslust. Sein Wille zur Geltung ohne Rücksicht auf Geburt und Besitz, sein Lebensmut trotz der Kalokagathie, eröffneten ihm diese Perspektive. Als er noch jung und unerfahren war, mußte der Mythos Hilfe leisten. Prometheus, der Gott des uneigennützigen Kampfes und der Revolution,

bemächtigte sich des „Kästchens", in dem alles Menschenglück eingeschlossen war. Pandora, in deren Hände das Kästchen geriet, ließ aus diesem alle Menschengüter bis auf die Hoffnung entweichen. Rechtzeitig wurde das Kästchen der Pandora geschlossen und die Hoffnung blieb zurück; das einzige Gut des Menschen, des Volkes. Wie Prometheus selbst durfte nun das Volk sich der höchsten Hoffnung, die je ein Menschenkind hegte, hingeben: es durfte an die Möglichkeit der Gottähnlichkeit glauben. Es tat es aber nicht. Das Volk blieb im Pathos dieses übermenschlichen Strebens stecken, sein Auge streifte nie das Ende desselben. Auch dann nicht, als Dyonisos, ein im Grunde promethischer Gott, volkstümlich, Volksgott geworden war. Sich an übermenschliche, gottähnliche Ziele heranwagen, hieße den Boden, auf dem die Demokratie von Hellas gewachsen ist, verlassen, würde Verrat an der Humanität bedeuten. So ungefähr erscheint mir das Gefühl des Volkes gewesen zu sein, das sein Aufkommen der Gegnerschaft gegen den Übermut, gegen die Überhebung der Titanen verdankt. Andersgeartete Volksschichten waren es, die den humanitären Faden, welchen das Volk losließ, weiter spannen, solche, die zwar im Schatten der Volkstümlichkeit lebten, aber kein direktes Interesse an den greifbaren sozial-rechtlichen Siegen des Volkes nahmen. Der Weg selber aber, der von den Außenmächten, vom Titanentum zum Menschen, zu seinem Gemüte führte und von dort weiterhin sich im inneren Hineinwachsen in die Gottheit, in Gott schlechthin verliert, befand sich in den Tiefen des Volkslebens, war mit diesem gegeben. Prinzipiell standen auch dem Streben der Mystik der Pythagoreisch-orphischen Kreise keine Hindernisse im Wege, die also eroberte Vorstellung vom unabhängigen Menschen in den Glauben an die Ewigkeit des Menschen, des einzelnen zu verwandeln. Das Volk aber vermochte sich nicht zu diesem letzten Gedanken der Humanität, zu dem Gedanken der Gottähnlichkeit, des ewigen Lebens aufzuschwingen; dies taten andere, immerhin in seinem Geiste und nur dank der von ihm ins Leben gerufenen Kulturströmung.

Daß es neben dem Titanentum noch andere Kräfte gibt, die ein Ganzes, das Menschliche in uns bilden, gehörte zu den ersten Erlebnissen des Volkes. Zur Erkenntnis: was dieses nicht triebartige und durchweg eigennützige Element sei, gelangte das Volk auf dem Wege der Rechtsbildung. Die vielen erlebten sich als Rechtssubjekte, als unabhängige Seelen sozialer Natur. Im Inneren des einzelnen selbst vermochte diese soziale Scheidung keine weitgehenden Absonderungen hervorzubringen. Da blieb noch das Triebartige und Menschliche, das Körperliche und Seelische dicht beieinander. Es be-

durfte innerer Erhebungen, es mußte echter religiöser Wahn, das, was die Griechen Mania nannten, ins Leben gerufen werden, um der sich vollziehenden Trennung von Titanentum und Menschentum eine ähnliche zwischen Körper und Seele zu gesellen. Der volkstümlichen Losung: Los vom Titanentum um der Gleichheit, der Geltung aller willen, mußte sich der Drang nach der inneren Loslösung von den titanischen Trieben des eigenen Körpers anschließen, um des eigenen Gemüts, um der Freiheit gewahr zu werden. Die Gleichheits-Idee, von der die antike Demokratie im großen und ganzen beherrscht war, ließ das Verlangen nach Freiheit nicht aufkommen. Erst auf einem Umwege, durch die Vermittlung der orphischen Religion und des ekstatischen, aufreibenden Dyonisos-Kultus fand die persönliche Freiheitsidee Eingang in den humanitären Gesichtskreis des Volkes. Man lasse nie außer Acht: was das Volk durch den Gang seiner spontanen Selbstbildung, durch das Schaffen des Demokratischen im Leben der Menschen mit einander vollbrachte, das tat / und wahrscheinlich im Anschluß an die Urbildung der Volkshumanität / die religiöse orphisch-dyonisische Bewegung. Wie jene hat auch in der Folge diese mit dem Sich-Los-Sagen vom Übermut des Titanentums, mit der Einschränkung menschlicher Ansprüche auf unbeschränktes Glück und Eigenmacht begonnen und mit der Herausbildung eines autonomen Ich-Zentrums ihre Lebensbahn beschlossen. Beides im vollen Gegensatz zu den Ansichten der Homerischen Weltbetrachtung. In einem Falle war es der soziale Rechtskampf, der diese personalen Einheiten zustande brachte, im anderen war es religiöser Kultus, das Pathos innerer, asketischer Erhebungen und Überwindungen, die die Ergänzung, eine sich ewig seiend wissende Seele hervorlockte. Dionys, der Weingott, der Gott des schäumenden, entbundenen Lebens, ist freilich auch der homerischen Welt bekannt, zählt aber nicht zu den Olympiern. Seine Kundgebungen sind innerer Natur und gehen auf die Befreiung von den triebartigen Mächten aus, die gerade die Daseinszwecke der Olympier ausmachten. Der Dionysoskult bedeutete die Sprengung der Leibesfesseln, führte zur Askese und Überwindung des Irdischen. (Vergl. Erwin Rohde, Psyche usw., 3. Aufl., S. 133). Positiv gestaltete er sich zum Glauben an die Freiheit der Seele, an ihre Gottesverwandtschaft und daher auch Unsterblichkeit.

„Die Unterscheidung des Titanischen und Dionysischen im Menschen, bemerkt Rohde, drückt die volkstümliche Unterscheidung zwischen Leib und Seele" aus (E. Rohde, Psyche usw., II., 121, Tübingen, 1903). Dionys ist der Gott der Demokratie, er repräsentiert den metaphysischen Inhalt

ihres Autonomie-Gedankens. Nur blieb es der antiken Demokratie versagt, die Brücke zwischen dem Glauben an die „göttlich unsterbliche Lebenskraft der Seele“ und dem Streben zum sozialen Geltendmachen der Vielen zu schlagen, und dies trotz der gemeinsamen Quelle, der beide Richtungslinien des Demokratischen entstammen. Beide waren ja vom selben Wunsch erfüllt, das Titanentum, die Götter- und die Leibes-Willkür zu überwinden, mündeten aber in gänzlich verschiedene Daseins-Vorstellungen: In die Göttlichkeit und die Humanität. Wie diese in Verbindung und Einklang miteinander bringen? wie sollen der Wille zur universellen Autonomie der Seele und der Wille zur Autonomie des einzelnen in der Menschengesellschaft, einander stützend, zu einem einzigen Geltungswillen schlechtweg verflochten werden? Diese Frage überließ die Antike der modernen Demokratie, die mit dem Christentum geboren war.

Die Entstehung der modernen Demokratie aus dem Geiste des Christentums

Hellenische u
christliche
Volkstümlich
keit. Ver-
menschlichun
des Irdische
und Göttlic

Es sind der Wege viele, die von der hellenischen zur modernen christlichen Volkstümlichkeit führten. Selbst die sekundären, spezifisch-christlichen Gefühle der Demut, der Begnügsamkeit, der Verzichtleistung sind eng mit der antiken Humanität verwachsen. Nur sind diese im Hellenismus aus anderen Motiven als im Christentum entstanden; was den Ausgang, die letzten Regungen des hellenischen Geistes bedeutete, gestaltete sich in der christlichen Seele zur Quelle neuen eigenartigen Lebens. Der Grieche aus dem Volke beharrte in einer beständigen Distanz gegenüber der Gottheit. Ihm genügte die Welt, die der „anthropomorphen“, vermenschlichten Ordnung angegliedert werden konnte. Der titanische Dünkel der Gottähnlichkeit beunruhigte ihn, vermochte ihm auch keine greifbaren Dienste zu leisten, weil sein Leben, seine Macht so wenig denen der Titanen gleich sah. Er hatte ja tagtäglich vom Baum der menschlichen Erkenntnis gegessen und hütete sich wohl, dem Übermut anheimzufallen. Er hütete sich, sehr glücklich, sehr groß zu scheinen; der Ernst des menschlichen Alltags verbot ihm, sich gar auserwählt zu dünken. Der Freude folgt der Schmerz auf der Spur, und der Hochmut wird vom Gefühl der Demut und Unterwürfigkeit abgelöst. Die Nemesis, die im Menschenlande zu Hause ist, hat ihn in dieser harten Erkenntnis bestärkt. Und doch fühlte sich seine Seele nicht zerknirscht. Er faßte nun Liebe zum Leiden, aber nur weil es zum Gleichgewicht, zur Harmonie des Menschenloses gehört. Das Kreuz, das Symbol des im Grunde rebellischen, umschaffenden Leides lag ihm fern. Aus dem Gefühl der Gerechtigkeit heraus, kraft des demokratischen Willens sollten beide, sowohl der Schmerz wie die Freude, zur Geltung gelangen, alle typischen Erscheinungen des Lebens sollten sich der Autonomie erfreuen. Denn nur auf solche Weise vermag man den menschlichen Begebenheiten den ihnen zukommenden Schutz angedeihen zu lassen: alles wird verschont und nimmt daher auch formvollendete Gestalt an. Die Dinge und Ereignisse der Seele atmen Schönheit. Schönheit und Gerechtigkeit fließen in eins zusammen. Und beide, von einem Vater gezeugt, von der volkstümlichen Bescheidenheit, die mit dem Volke selbst geboren ward.

Im Schoße des Griechentums lagen Gefühle, die sich später um das Kreuz sammelten. Hier sprengten sie den harmonischen Kreis, in dem sie eingeschlossen waren. Der Schmerz rebellierte und gebärdete sich christlich, erlösend. Vor allem flößte er Liebe zum Leiden ein. Und ein weitgesponnenes Netz von Daseinswerten hat er so über den langen, mühevollen Weg der kleinen armen Leute ausgebreitet. Mit dem Christentum hielt der Schmerz den feierlichen Einzug in die Kultur. Ein an sich negatives Gefühl wurde das Leiden zum physiologisch und technisch fruchtbaren Faktor des Lebens. Man übte sich in dem Gedanken / dies geschah später, im Laufe des gesamten katholischen Zeitalters / daß der Schmerz und das Leiden mit zur Menschenexistenz gehören, daß die Kirchen-, Staats- und Arbeitsordnung ohne diese beschränkenden und zugleich aufstachelnden Gefühle kaum auszukommen vermögen. Regelrechtes Leben der Geschlechter, regelrechte Arbeit, soziale und staats-kirchliche Dienstleistungen, die gesamte Askese des Daseins, sollte sie mit Freude und Eifer geübt werden, erheischte diese bejahende Neubewertung des Leidens. Vollends geschah es im Bereiche des inwendigen Lebens, wo Religion in Ekstase und der Kult in freiwilliges Märtyrertum übergingen. Und so ist es gekommen, daß eine notwendige Begleiterscheinung des volkstümlichen Wirkens, ein Grunderlebnis des nicht titanenhaften menschlichen Elements in uns, den einzelnen in einen Zustand des Schaffens, in einen inwendig und äußerlich Tätigen versetzte. Das uralte Sich-zurückziehen des Volkes auf die rein menschlichen Positionen, die mit Leiden und Unterwürfigkeit verbunden waren, hat zu allerletzt Früchte gezeitigt. Die Vielen luden das Kreuz auf sich, und das Kreuz hat Wunder vollbracht. Es brachte ihnen den Mut bei, sich zur höchsten Hoffnung des Menschengeschlechts, zur Überwindung der Gebrechlichkeit und des Todes durch den Glauben an die eigene Gottesnatur hinaufzuschwingen.

Diesem Ziele näherte sich auch das Volk von Hellas, vermochte aber nicht völlig die Strecke zurückzulegen, die dazu nötig ist. Ich rufe abermals die Orphiker, den Dionysos-Kult und in späterer Zeit den Kult der Verstorbenen, den Kult der Volks-Heroen (man lese darüber bei Rohde, in den letzten Kapiteln des II. Bd. seiner Psyche nach) ins Gedächtnis, alles Zeichen, wie das Volk, sich dem Menschenlose hingebend, hinauf zur Göttlichkeit strebte. Der Glaube an die Seele, an die Unsterblichkeit dieses rein menschlichen, nicht tierischen und nicht titanischen Elements in uns, bemächtigte sich des hellenisch-römischen Geistes. Die titanischen Wesen dünkten sich bereits in den ersten Stunden ihrer Geburt den Göttern ähnlich. Die Weise dieser

Götter selbst war von der der entbundenen Natur und ihren vulkanischen Ausbrüchen nicht weit entfernt, die Vielen hingegen kamen auf dem Wege der Zucht, Askese und ekstatischer Erhebungen zu Gott. Die Gottheit schien ihnen irgendwo zu winken, in der Tiefe der eigenen Seele und in der Ferne, im Leben nach dem Tode, wo noch manche Prüfungen dem einzelnen bevorstanden, bis er es wagen durfte, in den gütigen Schoß Gottes „zurückzukehren". Die irdische Misere hielt noch lange die arme Seele gefangen. Gott selbst aber, wenn auch keinem kosmischen Titanen mehr ähnlich, blieb außerhalb des humanitären Gesichtskreises, für sich bestehen. Vor der Gottheit machte der hellenische Humanismus Halt.

Um der eigenen Bestimmung vollauf gerecht zu werden, mußte der volkstümliche Humanismus das Höchste wagen, er mußte Gott selbst vermenschlichen, Gott ins Menschenland bringen. Im Schoße des Griechentums, und noch früher im alten Indien, war ein besonderer Wille, der volkstümliche Umwandlungswille tätig, der aus sich heraus, aber, wie die Legende berichtet, im Hinblick auf das Los der Menschen, der Vielen, die Einverleibung der göttlichen Kräfte in das Menschliche und den Menschen anstrebte. Prometheus, auf den der Wille zur Wandlung in uns als auf sein mythisches Urbild zurückweist, unternahm es, das Göttliche menschlich zu gestalten. Vom Wunsche der Gottähnlichkeit erfüllt, unterließ er es, ein Olympier unter den Olympiern, ein Gott unter Göttern zu werden. Er ging seinen eigenen Weg. Die dem Gotte vindizierte Schöpfungskraft sollte unter den Menschen heimisch werden. Das Recht auf die völlige Umgestaltung des jammervollen Menschenloses und die Macht dazu sollte ihnen beigebracht werden. Prometheus jagte nicht nur den Titanen, sondern selbst den Vielen im Menschenlande Furcht ein. Das im Mythos des Prometheus eingeschlossene Streben, die Vermenschlichung des Göttlichen durchzuführen, sah ursprünglich einem Aufstande gegen die Gottheit gleich, bedeutete ein völliges Vernichten der Unterschiede und Privilegien. Wie Plato gelegentlich das Prometheus-Symbol deutet: Einführung des einen in die Mehrheit, in die Mannigfaltigkeit. Mit Prometheus war die harmonische Ordnung des hellenischen Bewußtseins völlig durchbrochen, der demokratische Humanismus der Antike war es auch. Die demokratische Vermenschlichung des historischgegebenen, diesseitigen Lebens und die prometheische Vermenschlichung des Göttlichen, die Humanisierung des Gewöhnlichen, Alltäglichen und die Humanisierung des Ausschließlichen, Jenseitigen, standen sich eine Zeit lang als die größten

Gegensätze gegenüber, näherten sich dann im Innern des einzelnen, im Erlebnis einander und flossen endlich, jedoch auf dem neuen Boden des israelitisch-christlichen Religionssystems, in eins zusammen, sie wurden Eins. Diese innere Versöhnung des Menschlichen und Göttlichen geht weit über die Grenzen des Hellenismus hinaus und zählt zu den größten Ereignissen der christlichen Humanität.

Theokratischer Humanismus. Prometheus und Christus. Der Freiheitsgedanke der Reformation als neues Kulturtalent

Das andere Volk des Altertums, das gleich den Griechen die Fundamente unserer europäischen Gesittung festlegte, die Hebräer, verknüpfte von Anfang an die Vorstellung des Humanismus mit der Idee des Göttlichen. Indem sie ihrer Kultur das Prinzip der Theokratie zu Grunde legten, trugen sie nicht nur alle Rechte des Menschen auf den einzigen Gott über (dies die Formulierung der Theokratie durch Spinoza, im theologisch-politischen Traktat), sondern sie ließen auch Gott dem Menschen Rechte einräumen. Wo sich Menschen einer echten Rechts- und Sittenordnung, einer Kultur erfreuen, verwirklichen sie, dies die hebräische Auffassung, Gebote Gottes in ihrem Leben mit sich selbst, miteinander und mit der Natur, sie sind das „Ebenbild" Gottes. Gott in eigener Person ist hier einen Vertrag mit der Menschheit eingegangen: das Menschliche solle des Göttlichen habhaft werden. Als Mitinhaber der Theokratie, als Glied des Hebräertums oder Judentums dünkte der Jude sich göttlich, auserwählt, als einzelner und einziger aber teilte er das Los aller Menschen, aller „Heiden". Der Kosmos, der Staat, der Kopf nahmen an der göttlichen Gnade teil, die Seele, der Körper, die Handlung blieben auf lange hinaus menschlich, am Natürlichen haften. Dem unmittelbar gehandhabten Leben wohnte wie früher die Gebrechlichkeit inne, der Tod wollte nicht weichen. Der Wille Gottes erstreckte sich nicht bis hinunter auf das konkrete Dasein des einzelnen, und noch heute müssen es die Juden den Mitmenschen gestehen: als Einzigen, als nicht durch die göttliche Ordnung Vermittelten und Verankerten vermögen wir dich nicht zu erlösen. Und der einzelne empfand im vollen Maße den Schmerz der menschlichen Niederlagen, der Krankheit, des Sterbens und des Todes. Der Mensch wurde nicht ganz und nicht einheitlich. Bloß die Hoffnung auf den Messias vermochte das Übel zu beschwichtigen.

Der also sich gestaltenden Welt der mittelbaren Vergöttlichung des Menschenlebens begegneten in der eigenen Mitte (israelitisches Sektenwesen) und obendrein im hellenischen, gräco-römischen Humanismus Gefühle und Vorstellungen der Vermenschlichung des Daseins bis hinauf zur Gottheit.

der einzelne ein „Ebenbild Gottes", ein jeglicher Mensch ein Priester, ein Vertreter Gottes hienieden! Was geht da vor? War es am Ende nicht Prometheus, der sich gottähnlich dünkte, dem es um die Vermenschlichung des Göttlichen zu tun war? Der Erlöser, der Christus der gräco-jüdischen Welt, ist ein Prometheus, Prometheus ist Christus. Jetzt wird der Abgrund, der zwischen dem „diesseitigen" Menschenleben und dem „jenseitigen" Recht Gottes klaffte, verringert. Das Volk, die Vielen, ganz besonders die Sklaven und Armen des Römerreiches, die das Leid schon lieben, die bereits die Wonne und Zucht des ekstatischen Schmerzes kennen, alle nehmen sie teil an der Erlösung von Armut, Krankheit und Tod, alle vermögen sich inwendig als lebendig, schaffend zu erleben, alle vermögen Christen zu werden. Wer aber Christ geworden ist, dem vermögen keine usurpatorischen Mächte Böses zuzufügen, der ist autonom in alle Ewigkeit. Im konkreten einzelnen Menschen und nicht bloß im Menschentum, wie es das Judentum wähnte, hat nun Gott seinen Wohnsitz aufgeschlagen. Durch die christliche Tat, durch den christlichen Prometheus ist er in die Herzen aller gedrungen. Und ein jeder fühlte sich inwendig, in seelischer und geistig-sittlicher Beziehung zum „Übermenschen" berufen. Der einzelne wußte sich göttlich, ohne sich titanenhaft gebärden zu müssen. Das Geheimnis der inneren Vermählung von Göttlichem und Menschlichem ist in die Erscheinung getreten.

Immer tiefer und weiter breitete sich der volkstümliche Humanitäts-Gedanke aus. Er bediente sich der Bescheidenheit und der Askese, des göttlichen Willens und des prometheischen Dranges, um seine Machtbefugnisse zu erweitern, um das Menschliche, die Person zu befestigen. Im Hinblick auf dieses Ziel feierte er im germanischen Protestantismus wahre Triumphe. Die Idee der Verselbständigung der menschlichen Person, die Rechtfertigung ihres Eigenwillens, ihrer freien Kundgebungen erreichte da ihren Gipfelpunkt. Es bedurfte nicht mehr außerordentlicher innerer Erhebungen, keiner orphischen Ekstase und keiner ekstatischen Liebe zum Martyrium, keiner Gegnerschaft dem Titanentum gegenüber und keiner besonderen zeremoniellen Religionsübung, um sich als Menschenperson und obendrein als erlöste, autonome Person überhaupt zu wissen. Ganz gemäß den Forderungen der intellektuellen Entwicklung: kleinster Kraftaufwand und möglichst großer individueller Seelen-Affekt. Der Katholizismus vermochte solch eine Leistung nicht zu vollbringen. Sein Schwerpunkt liegt im kollektiven Bewußtsein und Wollen, in der Institution der Kirche. Zwar tritt auch hier die Eigenart der menschlichen Person hervor, indem von Zeit zu Zeit die Gesetzes-

ordnung des weltlichen Getriebes durchbrochen wird. Das Netz der Notwendigkeit reißt entzwei, es wird Platz für das Unmögliche, für das Wunder geschaffen. Hinter der wundertätigen Person steht aber die Kirche, und diese als Ganzes ist es, die das göttliche, übermenschliche Werk ins Leben ruft. Ihr steht das Recht zu, indeterministisch zu verfahren, der einzelne aber ist in seiner Handlung determiniert, selbst seine profanen Taten sind an dingliche Bedingungen, an Sakramente gebunden. Die Erlösung wird hier nicht als persönliche Angelegenheit, als individuelle Tat des einzelnen empfunden.

Man muß sich den menschlichen Träger des katholischen Zeitalters näher ansehen, um gewahr zu werden, welche hellenistischen und christlichen Elemente das Wesen unseres protestantisch-liberalen Zeitalters bilden. Nur sich nicht vom Worte Christentum in die Irre führen lassen. Bei allem gemeinsamen übermenschlichen Endzweck deckt es verschiedene Seelenrichtungen. Der Mensch selbst kommt dem katholischen Bewußtsein als ein aus Teufel, Mensch und Gott zusammengesetztes Individuum vor. Als von ewiger Schuld Belasteter steht der Mensch da. Sein persönlicher, eigenster Wille wird eher als Übel denn als Wohltat, das Freiheitsvermögen als Last und Bürde empfunden. Im katholischen Christentum ist Prometheus aufs neue in Ketten gelegt. Prometheus verwandelte sich in einen Satan, in den Antichristen, Christus aber tritt seinen Platz der kirchlichen Theokratie und Hierarchie ab. Es verrät Mangel an Tiefsinn oder Unerschrockenheit des Denkens (und von diesem Vorwurf ist auch nicht der Kant der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" freizumachen), wenn man den lutherisch-protestantischen Gedanken in allen Stücken bloß als Reform des Katholischen hinstellt. In Wahrheit hat sich da eine weltgeschichtliche Wendung vollzogen, die selbst ihren Urhebern nicht immer klar zum Bewußtsein kam. Indem der einzelne vom Bewußtsein der Schuld befreit wurde, das ihm der Katholizismus beigebracht hatte (man lese darüber auch bei A. Dorner, „Grundriß der Religionsphilosophie", S. 166 nach), richtete er seinen Blick auf sich selbst. Das Menschliche in ihm, der Grund seines Wollens ist ein anderer geworden. Schon allein die Vorstellung von der höchsten Hoffnung, von der absoluten Freiheit genügte, das Wollen zu bestimmen. Dazu bedurfte es gar nicht unbedingt religiös-dichterischer Visionen oder kultischer Zeremonien, sondern einer inneren Fähigkeit, eines Talents, das Luther den Glauben, der „gegen den Schein gehet", nannte. So ein individuelles Talent ging im großen und ganzen dem katholischen Zeitalter ab, und es fehlte noch in höherem Maße der antiken Welt. Durch eine Art

Glauben, in letzter Instanz durch das eigene unfaßbare Selbst vermochte jetzt der einzelne seinen Willen in ständige Bewegung zu setzen. Das perpetuum mobile, das das sog. Mittelalter in der physischen Außenwelt suchte, ward nun im Gemüte wahrgenommen. Der Glaube, eine durchaus ekstatische, dionysische Äußerung, ein rein dynamisches Element, versuchte aller Illusion den Garaus zu machen, indem er, von allen sakramentalen Begleiterscheinungen befreit, sich selbst überlassen wurde. In einen durchaus schlichten, unansehnlichen Rahmen ist ein Bild von unvergänglicher Lebendigkeit hineingestellt worden. Die Kultur ist mit einem neuen Talent bedacht worden. Dem talentierten menschlichen Willen waren jetzt keine Schranken mehr gesetzt. In seiner innerlich freien Bewegung geriet er jenseits der von Natur und Sitte vorgeschriebenen Gesetze, sein inwendiger Drang ließ ihn das Reich des Übermenschlichen, des Göttlichen berühren. Frei und fröhlich schritt er jetzt unaufhaltsam zwischen Himmel und Erde. Der Sehnsuchtsgedanke des Humanismus, auch in der Welt des Metaphysischen den Menschen als Gesetzgeber walten zu sehen, schien sich ereignen zu wollen. Nüchtern, mit vollem Bewußtsein hat der Mensch der Reformation wenigstens im Gemüt, im Erlebnis, sich als absolut Freien, als Sich-Selbst-Bewegenden kennen gelernt. Luther legte ihm folgerichtig den Zunamen „freier Christenmensch" bei. Der Mut zu glauben an die absolute Befähigung zur Selbstbestimmung, zur inneren Freiheit wurde da einem jeden „Gliede des Christenstandes" ohne weiteres mit auf den Weg gegeben. „Glaubst du, so hast du." Gottes Wort und Gnade bedeutet diesen Glauben. Dies würde der freie Christenmensch sagen. Eine neue Art des Schaffens, der Begabung, würden wir heute sagen. Beides aber ist wie ein „fahrender Platzregen, der nicht wieder kommt, wo er einmal gewesen ist ... Hin ist hin ... Darum greift zu und halt zu, wer greifen und halten kann, faule Hände müssen ein böses Jahr haben." Klänge modernen, demokratischen Übermutes. Wir werden ihnen noch oft und in ganz verschiedenen Tonarten begegnen. Sie gehören sicherlich mit zum Wesen des Modernen.

Im Hinblick auf den Humanitäts-Gedanken ist die Auffassung des Menschen das bedeutendste Ereignis im ursprünglichen Reformations-Christentum. Wie im Griechentum, so zerflossen auch hier die Begriffe Sünde und Schuld in nichts. Die Vorstellung: der Mensch ist was er kann, was er dank der eigensten Kräfte vermag, faßte im Protestantismus noch tiefere Wurzel als selbst im volkstümlichen Hellenismus. Dem Streben des

protestantischen Germanen standen ja keine Schicksals-Gespenster im Wege; der Protestant war von keiner Furcht vor dem Neide der Götter geängstigt. Sich innerlich frei, von aller Erdenschwere entlastet fühlen, bedeutete da so viel, wie sich mit Gott, mit Christus eins wissen. Der einzelne stellte sich gut mit Gott, und sein eigenstes, menschliches Leben sollte nun, einer biblischen Tradition gemäß, den Ruhm Gottes vermehren. Die protestantische Überhebung ist keine Prometheische Überhebung mehr, ist vor Gott gerechtfertigt. Im Hintergrunde des griechischen Volksbewußtseins lagen die Vergeltungs- und Schicksals-Ideen verborgen und schränkten die individuelle Impression des einzelnen beträchtlich ein. Hier aber war es der Gotteswille selbst, der sich zu einem menschlichen gewandelt hat. Und in dem Maße als der einzelne ein Christ, ein Erlöster geworden war, war sein Wille nicht mehr von den Rücksichten des Tages, nicht von den irdischen Zielen, wie Ruhmsucht, Habsucht, Ehrgeiz bestimmt, auch die Furcht vor unbekannten Schicksalsmächten war es nicht mehr, die den Willen in Bewegung setzte, sondern einzig und allein sein göttlicher Kern, sein Selbst. Das Selbst, das nie zu fassen ist, das nie ist und immer wird, befehligte jetzt das Wollen. Mit dem Willen zum eigenen, göttlichen Selbst, wie es die Art der künstlerisch Schaffenden ist, hat die Laufbahn des neuen, freien Christenmenschen begonnen, im Streben nach Freiheit schlechtweg sah sie ihrem Ende entgegen. Der absolute Glaube an die innigste Vermählung mit dem Göttlichen, mit dem Ewigen und Unbestimmten ging in absolute Hoffnung über. Ein jeder wußte sich befähigt, autonom unantastbar und frei zu sein. Die von personalen Grenzen umschlossene Freiheit ist zur Zentralvorstellung erhoben worden. Möglich, daß die Jahrhunderte lang währenden Bauernkriege, daß der großzügige Kampf gegen das feudale Titanentum diesem Freiheitsstreben zum Siege verholfen hat. Wie einst im Hellas der Urzeit der Kampf gegen das homerische Titanentum dem Streben nach Recht, nach Rechtsfreiheit förderlich war. Sowohl die Freiheitsidee in unserem Zeitalter, wie die Gleichheitsidee in Hellas bedurften jedoch eines eigenen autochthonen Bodens, um in Erscheinung zu treten. In beiden Fällen war eine eigene volkstümliche Atmosphäre nötig, um jene groß zu ziehen. In Hellas geschah es abseits von Gott, in seinem Reiche blieb Gott der alleinige Meister. Daher auch kein Platz für absolute Menschenfreiheit. In der Reformationszeit ist der Grundtrieb der Humanität von vornherein ein göttlicher. Frei sein mit Gott. Gott ist bereits vermenschlicht, und der Mensch ist seinem innersten Wesen nach eine Potenz, eine Äußerungsform dieser unbegrenzten, göttlichen Frei-

heit. Im übrigen bleibt der einzelne Natur, gesellschaftliches Stückwerk. Ein pyramidaler, im Grunde gotischer Bau der Person. Die Freiheit ragt hier über das Ganze empor. Ganz anders wie in Athen, wo die Einheit der Person von der Totalität der Lebenselemente und ihrer Gleichmäßigkeit bewerkstelligt wird. Erst die Polis, erst die Idee des harmonischen Kosmos und im Hintergrunde die alle gleich bindende Rechtsordnung gestaltet da den Menschen zur Person. Der Hellene hängt mit Leib und Seele an einem sich genügenden sozialen Ganzen, das keine „Gotik" aufzuweisen vermag. Das harmonische Ganze wirkt in der Folge auf den individuellen Bau zurück. Der neueuropäische Christenmensch ist eine Einheit von vornherein, kraft seines Glaubens an das Erlöstsein: vermöge seiner Freiheit und nicht auf Befehl des Staates oder der Gesellschaft, nicht auf Grund eines Vertrages verfügt er über sich. Die dominierende, emporragende Freiheit läßt ihn aber keiner harmonischen, festumschlossenen Welt habhaft werden. Er selbst wie seine Umwelt sind stets der Dynamik unterworfen, seine gesamte Existenz hängt von den Beziehungen ab, die er zu entwickeln und festzuhalten vermag. So sieht, von innen betrachtet, der neueuropäische Christenmensch in Reinkultur aus.

Nach zwei Richtungen hin hat das unverfälschte Denken dieses neuen Menschen den demokratischen Willen gestaltet und befestigt, nach der inneren moralischen und in der äußeren, politischen. Als Folge davon ergaben sich ein neues Gewissen und ein neues Kulturrecht. Beide waren nötig, um nicht von der eigenen Freiheit vernichtet zu werden, um nicht in ihr gänzlich zu verschwinden. Das Gewissen verschaffte dem Freiheitsvermögen feste Formen, es legte dem einzelnen Pflichten auf, die zugleich seinen Wert erhöhten, das Kulturrecht brachte ihm das Bewußtsein von den unbedingten Menschenrechten bei, die seinem Leben in der Gemeinschaft, auf dem sozial-politischen Schlachtfelde Stabilität verliehen. Aus beiden Methoden, sich und die Umwelt zu bewältigen, bildete sich der gesamte moderne demokratische Geist heraus. Wer das Bildungsvermögen der Demokratie in seinen Wurzeln, in seinen verborgenen Hintergründen gewahr werden will, muß den neuen Freiheitsgedanken nach beiden Richtungen hin verfolgen.

Die Geschicke des demokratischen Gewissens

Religiöse Verjüngung als Voraussetzung sittlicher Erneuerung

In unseren Tagen ist es gang und gäbe: Das Volk und was sich als sein Wille kund tut, erlebe nichts, habe keinen Sinn für Verinnerlichung. Das Volk lege bloß den greifbaren Realitäten des Daseins, den nutzbringenden Handlungen Wert bei. Die geistige Erschütterung, deren es fähig sein soll, trage mehr einen politischen Charakter, stelle lediglich einen Widerhall des Pathos dar, das in den Kämpfen um soziale Macht und Staatsgewalt geboren wird. Innere Kundgebungen des Geistes und des Volkes, Erlebnisse und Humanitäts-Ideale sollen stets sich ausschließende Gegensätze gewesen sein. Die Geschichte des Europäertums straft diese leichtsinnige Meinung Lügen. Eines der gewaltigsten Ereignisse im Innern des neuen Menschen, was der Zeit ein neues Gesicht gab: die religiös-reformatorische Wendung hat sich am tiefsten in das Volksgemüt eingegraben, und wohl eine der zartesten Blüten der neuen Kultur, das Gewissen ist in des Volkes Tiefen geboren und auch dort zum Austrag gelangt. An der Wende unseres protestantisch-liberalen Zeitalters sind in den Kreisen der aufgeweckten kleinen Handelsmänner, Handwerker und Bauern die Geheimnisse des Gewissens gesponnen worden, gleich dem Rechte, das mit dem Leben der Ackerbau und Handel treibenden attischen Bürger, mit dem Bauernhof Roms in seinen Anfängen in Erscheinung getreten ist. Die Volkskreise, die angeblich zum bloßen Vegetieren bestimmt sind, haben das bedeutendste Ereignis des inwendigen Menschen ans Tageslicht gefördert, haben dafür gekämpft und sind darob gefallen. Da gibt es viel zum Nachdenken, da soll man innehalten und sich die Frage vorlegen: Wie wird unser Leben vor völliger Verdinglichung bewahrt, wie werden die innerlich-geistigen, seelischen Potenzen en masse gebildet und im Wachzustande erhalten? Offenkundig handelt es sich um das Zentralproblem der Volkskultur, um das Begründen des „Menschlichen", des Seelischen in ihr, in jedem ihrer Träger.

Der sittlichen Erneuerung pflegt stets eine religiöse Verjüngung vorauszugehen. Diese historische Aufeinanderfolge von religiösem Aufschwung und moralischer Zucht ist im Tatbestand des sittlichen Schaffens selbst begründet. Das in den Tiefen des inwendigen Lebens sich bildende Gefühl der gegenseitigen Zugehörigkeit und schöpferischen, solidarisierenden Intimität / und

darin kommt der positive Endaffekt der religiösen Verbindung zum Vorschein, / trägt der sittliche Wille in das Verhalten zum Mitmenschen, zur Umwelt schlechtweg hinein. Die im Innern angestrebte universelle Lebensgenossenschaft wird hier, draußen, bei jeder Handlung, von Fall zu Fall gebildet. Sich aber legt der also sittlich Schaffende Pflichten auf, er verfährt grausam gegen die eigenen augenblicklichen usurpatorischen Triebe und Wünsche, indem er sie bändigt und in Fesseln legt. Es steckt viel Ritterlichkeit im spontan-freien sittlichen Verhalten. Welche Motive oder Vorstellungen das Sittliche auch ins Leben rufen, immer ist es die Religiosität, die hier die Materie, den Gehalt des Verhaltens ausmacht. Ohne die belebende, tief versöhnende Religiosität entbehrt der Wille zur „Gesittung" des Schöpferischen, er bleibt in der Luft hängen und wird als fremde Macht, als Zwang empfunden; er bringt es so nie zu einem freien Gewissen, zu einem tätigen Mitwissen. Das Pathos seiner Stoß- und Tatkraft wird ursprünglich in der intimen religiösen Atmosphäre gezeugt, es entzündet sich erst am Ganzen der ausgeglichenen inwendigen Lebens- und Weltgenossenschaft. Persönliche Tapferkeit und Selbstzucht nähren und stählen ihn. Innere Zerrissenheit stellt daher keinen günstigen Boden für das sittliche Wollen dar. Weder gelangt der einzelne bis an die Quelle der religiösen Versöhnung, noch wird es ihm möglich, die kleinlichen, ausbeuterischen Wünsche von sich zu stoßen, um frei und einheitlich aufzutreten.

Die Quelle, der der Wille zur Gesittung seine Energie entnimmt, ist ohne religiöse Erregbarkeit wohl kaum vorstellbar. Erlischt das religiöse Gefühl und der Glaube, so erlischt auch früher oder später der freie, spontan auftretende sittliche Wille. Die von den Gebräuchen und der eigenen Sippschaft aufgezwungenen Moralvorschriften fahren oft fort, ihre Wirkung auszuüben, und täuschen das in Menschendingen ungeübte Auge. Die Seele des also Handelnden wird aber dadurch nicht ganz und nicht voll und nimmt auch an Lebendigkeit nicht zu. Der Kundige weiß es: die Quellen sind versiegt, die Wasser ausgetrocknet. Um aus freien Stücken Leben zu zeugen, zu gestalten, muß man sich selbst wollen, muß man der Welt in und um sich unbedingt zugetan sein, es sein können, was einen ganzen, mit sich versöhnten Menschen zur Voraussetzung hat. Ein ganzer, innerlich versöhnter Mensch ist durchaus keine eindeutige Größe. Diese kommt nicht nur durch eine gleichmäßige, harmonische Beherrschung der Lebensdaten zustande, sondern vornehmlich Dank der Disharmonie, dadurch, daß man das gesamte Innenleben von einem entlegenen Ort desselben zu bewältigen sucht. Die Lei-

denden und Unterjochten pflegen sich seelisch gleich den an Geist Reichen aus dem kümmerlichen Dasein zurückzuziehen, bis es ihnen gelingt, einen Ort ausfindig zu machen, wo man die Glieder behaglich ausstrecken kann. Da wird man eine Atmosphäre gewahr, wo alle Uneinigkeiten und Hemmnisse wegfallen und ein Band die Dinge und Ereignisse lieblich umschlingt. Ein intimes Eins-Sein mit der verwandten Umwelt, der Glaube, stellt sich ein.

Von einem derartigen, tiefere Verwandtschaft zeugenden Glauben ist während des germanischen Mittelalters der von den bösen Mächten bedrängte „gemeine Mann", auf dem Lande und in der Stadt, erfaßt worden. Das religiöse Feuer entfachte einen förmlichen sittlichen Brand, der die Wehrkraft des Volkes in hohem Maße stärkte. Sowohl der sittliche Zorn gegen die Herren der historischen Situation wie die sittliche Hingabe an das eigene Leben, an die Arbeit nahmen beträchtlich zu. Es bereitete sich die allgemeine Reformation des Lebens vor. Der einzelne begann seine Hoffnung auf sich selbst, auf das Menschliche in ihm zu setzen. Mit sich innerlich versöhnt, erwartete er von nun an das Heil weder von der Kirche noch vom guten Willen des Grundherren. Die christlich-protestantischen Historiker (man lese z. B. bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation vornehmlich in Deutschland und den Niederlanden, Bd. I und II, 1841f) fassen in der Regel diesen Wiedergeburtsprozeß der Persönlichkeit als eine Reaktion des christlichen individualistischen Evangeliums gegen das als Gesetz, als ein objektiv-äußerer Imperativ gedachte Christentum. Die Persönlichkeit, ihre Lebensäußerungen werden jetzt mehr „qualitativ" beurteilt. Der religiösen Wiedergeburt folgte die sittliche Umwertung auf der Spur.

In dem volkstümlichen Programm, das im Schlagwort: verwirklichen wir das Reich Gottes auf Erden! seinen Ausdruck fand, steckte ein unüberwindbares Problem der Demokratie. Die Heranziehung der Göttlichkeit in das Bereich des Menschlichen stellte sich als Gefahr für den Humanitäts-Gedanken selbst heraus. Wie soll denn neben dem göttlichen Willen, der lauter Seelen und Seelisches gestaltet und so lauter ewiges, unzerstörbares Leben duldet, die Kreatur mit ihren vergänglichen Wünschen, mit ihren natürlichen menschlichen Freuden und Leiden bestehen? In seiner großen Naivität glaubte das Volk das Problem gelöst zu haben, indem es der hierarchischen Einrichtung und quantitativen Bewertung des eigenen und fremden Lebens die Forderung entgegensetzte, einen jeglichen Menschen und

alle seine Handlungen und Erzeugnisse qualitativ zu werten und autonom zu denken, / eine Forderung, die auf sozial-wirtschaftlichem Gebiete zur Ausscheidung aller gegenseitigen Befruchtung und Abhängigkeit führen mußte. An dem Willen des einzelnen zur Natur und Macht und weiterhin an dem Willen zur Verteilung der sozialen Rollen in der Gesellschaft scheiterte die Hoffnung des Volkes auf ein Reich Gottes auf Erden. Es ging zugleich das Bewußtsein auf: dem Menschlichen zu seinem Rechte verhelfen heißt auch auf seine physiologischen und ästhetischen Machtpotenzen Rücksicht nehmen. Der Geist der geschichtlichen Renaissancen und obendrein der Wille der italienischen Renaissance schoben sich in den Kreis der Reformations-Gedanken hinein. Unwillkürlich legte man sich die Frage auf / die Gebildeten und Führenden jener großen Zeit taten es / wie wäre nun das Göttliche mit dem Menschlichen in Frieden zu bringen? Die fortwährende Auseinandersetzung des göttlichen und menschlichen Motivs begann den demokratisch angehauchten Kulturgehalt zu erfüllen. Ganz anders aber, als es im Griechentum der Fall war, gestaltete sich das Verhältnis beider. Der Zentralpunkt des Menschlichen, die unantastbare und unnahbare Seele eines jeglichen Menschen tritt hier erst mit der Göttlichkeit in volle Erscheinung. Im katholischen Zeitalter war es die großangelegte Religionsübung, durch die sie im schaffenden Zustande zu erhalten war. Mit den protestantisch-liberalen Zeitläuften ist es das Leben mit den Mitmenschen selbst, das sich diesem Beruf unterzog. Man mühte sich eine Art des Daseins ausfindig zu machen, die, der Göttlichkeit verwandt, ihre Menschennatur zu jeder Zeit zu bekunden vermochte, man fühlte, daß ein Äquivalent, ein Nenner für das Menschliche und Göttliche geschaffen werden kann. Und so kam das Zeitbewußtsein auf das Gewissen.

Ein Freier vo[n] Gottes Gnaden. Das ver[...]götterte und entgötterte Ge[...]wissen. Luthe[r] Kant. Der Wille zur Ver[...]nunft als Volk[...]talent

Martin Luther, als dem im Leben drin Stehenden, kam zuerst diese Erkenntnis. Er sah rechtzeitig die Gefahr herannahen: Die soziale Revolution drohte die Reformation zu verdrängen. Was sollte nun aus dem sich göttlich dünkenden Innen-Menschen werden? Luther gab das soziale Drängen des Volkes preis und bemächtigte sich dieser mühsam eroberten geistigen Persönlichkeit. Das vermenschlichte Göttliche ging ihm vor dem vermenschlichten Natur-Element in uns.

Wenigstens auf dem metaphysischen Gebiete machte er Ernst mit der christlichen Erlösungs-Idee. Ist die christliche Tat kein Spuk, keine Illusion der Kirche, so ist ja die Welt, die von ihr „erlöst", erfaßt worden war, an sich

wahr, gut und frei. Mit ihr mußte die Präponderanz des „Geistlichen", Geistigen, die absolute Unabhängigkeit des inneren Menschen zu stande kommen. Die Zentraltugend desselben äußert sich in der vom Christusmythos geschaffenen Fähigkeit, den Willen zur Freiheit, den Glauben an die „Gnade Gottes" der übrigen Welt entgegenzustellen. Ein Christenmensch ist so von allen Gesetzen und Geboten des gewöhnlichen Lebens entbunden und an sich, ohne Werke frei und fromm. Die „rechte geistliche, christliche Freiheit" ist es, „die das Herz frei von allen Sünden, Gesetzen und Geboten" macht. So eine Freiheit übertrifft alle andere Freiheit, wie der Himmel die Erde. Kommt sie doch vom innerlichen Menschen, der „mit Gott eins" ist. Beide aber sind ein ewiges freies Werden, ein Werden des Menschen durch den Glauben an das göttliche Freiheitsvermögen und ein Offenbaren Gottes in der also radikal erneuerten Gesinnung. Um die Innenwelt, deren Hebel der Freiheit schaffende Glaube ist, wird ein Kreis gezogen, sie ist trotz ihrer Dynamik autonom, abgesondert. Und inwieweit sie solche Bewegungskraft aufzuweisen vermag, tut ihr Träger und Förderer, tut der Christenmensch „aus lauter Freiheit umsonst alles, was er tut, in nichts damit seinen Nutzen oder Seligkeit zu suchen . . . sondern nur, um Gott darinnen zu gefallen". Er ist frei um der Freiheit willen.

Diese uneigennützige Freiheit darf natürlich auch im Leben mit dem Mitmenschen nicht verloren gehen. Dazu ist es nur nötig, daß man dem Nächsten frei, umsonst dienet. Des Christenmenschen „Meinung soll in allen Werken frei und nur darauf gerichtet sein, daß er anderen Leuten damit diene und nütze sei, nichts anderes sich vornehme, denn was den anderen not ist". Der über den Verstrickungen des Daseins stehende Glaube geht „mit Lust und Liebe ins Werk", sein eigenes Leben wird durchaus ein freies, fröhliches, williges Leben, und „Gottes Güter fließen aus einem in den anderen" und werden allgemein.

Zu diesem Behufe verhilft dem Menschen die christliche Tat, die große Wendung in der Weltgeschichte. Die Pflicht des einzelnen ist es nur, die ihm zuteil gewordene Gnade, sein kulturelles Talent im schaffenden, lebendigen Zustande zu erhalten. Keine Mißklänge sollen ihn in seinem Auftreten stören; was nur möglich ist, wenn der äußere Mensch, die Kreatur, in Zucht genommen wird. „Obwohl der Mensch inwendig nach der Seele durch den Glauben genugsam gerechtfertigt ist und alles hat, was er haben soll, . . . so bleibt er doch noch in diesem leiblichen Leben auf Erden und muß seinen eigenen Leib regieren und mit Leuten umgehen. Da heben nun die Werke an."

Da soll der Leib „mit aller mäßigen Zucht getrieben und geübt sein, daß er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig werde, nicht hindere, noch widerstrebe.“ Und was für unsere leibliche Kruste gilt, gilt auch für den gesellschaftlichen Leib. Die sozialen Einrichtungen sollen auch dem Menschen in seinem Streben zur Innenwelt, wenn nicht behilflich, so sollen sie ihm wenigstens dabei nicht hinderlich sein. Man maße sich aber nicht an, man könnte durch die Zucht und die guten Werke die Unebenheiten des Lebens völlig aus der Welt schaffen. Was nicht an sich frei ist, was der Gottesnatur fremd ist, bleibt auf ewige Zeiten unvollkommen. Das Alte Testament mit all seinen Geboten ist dazu da, um den Menschen vor Augen zu halten, daß er und sein Leben unvollkommen, böse und sündhaft sind und „daß kein Mensch vermag ohne böse Begierde zu sein, er tue, was er will“.

Auf der Grundlage eines solchen Dualismus zwischen dem Glauben an die eigene Freiheit und der Notwendigkeit, am Ende sich in das harte Los des Irdischen zu schicken, vermochte der Widerstreit des Göttlichen und Menschlichen nicht zur Ruhe zu kommen. Das Volk zog zwar daraus radikale Konsequenzen. Alle seien nun Kinder Gottes und keine bloße Zugabe der Grundherrschaft oder der Kirche, alle hätten ein Anrecht auf den hohen Titel freier Mensch. Allein dies innere freie Selbst war kaum zu fassen. Es lag zu tief hinter der leidenschaftlichen Menschenwelt verborgen und bedurfte immer einer besonderen Machtimpression des Wollens, des heroischen Glaubens, um in Erscheinung zu treten. Und war einmal dieser Machtspruch getan, so war damit noch kein Maßstab gewonnen, um sich im Labyrinth der irdischen Angelegenheiten zurechtzufinden. Das freie Selbst blieb nur dialektisch und nicht immanent dem Leben vermählt. Es galt stets ein Programm zu erfüllen, wollte man des Göttlichen habhaft werden: Gib dich in die Zucht der Arbeit, mäßige deine Begierden, stelle dich gut mit den Mitmenschen, und du wirst das Reich Gottes in deinem Innern wahrnehmen. Der reformatorische Humanitäts-Gedanke ging so in Moralität über. Das Luthertum zeigte seine Kehrseite. Es kämpfte für die innerlich freie Aktion und mußte doch am Ende gestehen, daß es mit der Intuition allein nicht getan ist, daß es einer gewissen Gleichmäßigkeit des Lebens bedarf, um sich zur Freiheit aufzuschwingen. Die katholische Caritas und das Menschenwerden des einzelnen vermöge religiöser Übungen und moralischer Handlungen zeigten wieder ihr Gesicht. Und die Freiheit selbst des neuen Christenmenschen war schwach verankert. Sie war an die Tat eines Einzigen, an das Kreuz Christi gebunden. Der Humanitäts-Gedanke vermochte keinen Frieden zu erlangen.

Die Göttlichkeit, die auf Luthers Geheiß eine Machtimpression des Glaubens werden sollte, mußte einen Schritt weiter ins Menschenland tun, mußte eine neue Form offenbaren. Auch hier hat das katholische Zeitalter die Vorarbeit getan. Seine Philosophie hatte schon längst die Göttlichkeit mit dem Geist überhaupt in nahe Verwandtschaft gebracht. Der Menschengeist als Gottesgeist durfte bereits zwischen wahr und falsch, zwischen gut und böse unterscheiden, warum soll es nicht der mündig erklärte Menschengeist, unsere Vernunft schlechtweg durch eigene Mittel vollbringen? Man sprach im Reformationszeitalter viel von innerer Überzeugung, von innerer Freiheit. Soll diese sich gar als eine Offenbarungsform der geistigen, logischen Fähigkeit des Menschen herausstellen, soll nicht der Glaube, der ein Willkürakt ist, durch tätiges Denken ersetzt werden? Bedeutet es denn keine größere Ehre für Gott, wenn sein Ebenbild, der Mensch, ohne Zuhilfenahme fremder Kräfte auf die Unterscheidung zwischen gut und böse hinzielt? Ist es nicht möglich, eine Fähigkeit des Menschen ausfindig zu machen, die zu gleicher Zeit sich schaffend und beurteilend äußert? Der Drang zur autonomen Humanität lenkte das Bewußtsein auf das Gewissen. Dieses deutet auf ein zwiefaches hin. Es ist Wille, Streben und denkender, reflektierender Wille, ein tätiges Element, das sich, seine Tat bewertet und die Handlungsweise Regeln und Gesetzen unterordnet. Wozu noch ein Gott, der von außen stieße! Genüge es nicht, wenn der Tätigkeitsakt oder das Freiheitsvermögen sich selbst Gesetze vorschriebe und sich selbst seine idealen Musterbilder, denen man im Handeln und in der Gesinnung zu gleichen hat, vor Augen hielte? Gebote, die man an sich selbst richtet und das Vermögen, aus freier Initiative, ohne äußeren Zwang und sogar ohne fremde Veranlassung nach höheren Richtungslinien zu verfahren, weisen auf ein autonomes, zwecksetzendes Selbst zurück. Die Humanität, die Kultur schlechtweg war stets vom Drange getragen, sich durch eigene Kräfte behauptet, sich von aller Götzendienerei befreit zu wissen. Ein Machtgefühl, das die Menschenkultur mit der Demokratie aller Zeiten teilt. Sich selbst das Leben verdanken, aus sich heraus das Gut und Böse erzeugen. Dies verlangt die eigene Geltung, der Autonomie-Gedanke. Unter diesem Gesichtspunkt ist Immanuel Kants Lehre vom kategorischen Imperativ die Moralphilosophie der Demokratie. Kraft eigener menschheitlicher Begabung verfügt der einzelne über ein Freiheitsvermögen. Nicht mehr, wie bei Luther, ein Freier von Gottes Gnaden. Die Moralität ist von der Gottheit auf den Menschen übergegangen, ist völlig im Menschentum aufgelöst worden. „Siehe, Adam ist geworden als unser=



einer und weiß, was gut und böse ist!" Der Wille erläßt unbedingte, absolute Imperative an sich selbst. Der Christenmensch wird hier von dem sich nach allen Seiten hin frei wissenden Menschen des kategorischen Imperativs abgelöst, der auch wie jener, „umsonst tut, was er tut". Als konkreter Mensch verfährt er moralisch, weil die bloße Vorstellung von dem Menschen, wie er ideal sein soll, ihn auf diese Bahn der Selbstzucht weist. Die Ritterlichkeit genügt ihm. Er ist sittlich aus Vornehmheit. Dieser Gehalt der Vornehmheit ist allerdings ein anderer als der von der aristokratischen Tradition geweihte. Weil der einzelne ein Mensch und als solcher Träger eines an sich vernünftigen Willens ist, sieht er sich verpflichtet, diesem seinem Vernunftwesen Genüge zu leisten. Folgt er nun diesem inneren Trieb der Eigengesetzlichkeit, so verfährt er uneigennützig, ideal, wie es die denkende Vernunft zu sein pflegt. Der antike Volkshumanismus, der die Rechtsgesetze zum Maßstab aller Verhältnisse in der Welt erhob, ist lebendig geworden. Nur entstammt hier die Gesetzesmacht nicht mehr dem Leben der Menschen, der Vielen untereinander, sondern sie ist mit der Wesenheit des einzelnen, mit seiner Vernunft von vornherein gegeben. Unser Gewissen wohnt unserem vernünftigen Wollen inne. Ein entgöttertes, freies Gewissen. Das Menschliche, dieses volkstümliche Faktum des Daseins, hat sich jetzt in das Vernünftige geflüchtet.

Man erinnert sich, welche Schlüsse der antike demokratische Gedanke aus dem Faktum des Menschlichen gezogen hat. Er hat die gesamte Welt als eine auf die Gerechtigkeit abzielende Rechtsordnung zu fassen begonnen. Im protestantisch-liberalen Zeitalter ist man auch nicht vor den letzten Konsequenzen zurückgeschreckt. Man fragte sich: Ist nicht die gesamte Welt von der Vernunft des einzelnen aus aufzurichten? Fichte, ein Schüler Kants, hat in der Folge die dem Menschen zugängliche Welt als das Erzeugnis des an sich moralischen persönlichen Willens erklärt. Die Weltordnung erhielt die Gestalt einer moralischen Weltordnung. Sicherlich ein Triumpf des demokratischen Humanismus, dem die Eigengesetzlichkeit der Menschenwelt zum Ausgangspunkt dient. Der einzelne soll aber hier ein anderer werden, als ihn sich die Antike vorstellte. Ein autonomer Vernunftorganismus. Man kennt den Volksboden, auf dem dieser Kultus der befreienden Vernunft erwachsen ist. Er ist die allen gleich zukommende, uneigennützige, unpersönliche Vernunft, die vor und während der französischen Revolution aufs Schild gehoben ward. Gottesgnadentum ist unvernünftig, die Gnade, die dem einzelnen im Unterschiede von seinem Nachbar zu teil werden soll, ist es eben-

falls. Alles was an das Privileg des Titanentums, der bevorzugten Klassen der Gesellschaft gemahnt, widerstrebt der Vernunft, dem Menschlichen, ist vom Übel. Das Volk war abermals mit einem neuen Talent bedacht. Der Wille zum Glauben räumte dem Willen zur Vernunft den Platz.

Die Vernunft ließ natürlich noch andere, nicht demokratische Auffassungen zu. Bei der Betrachtung des spezifisch philosophischen Denkens, dem die demokratischen Kreise zuneigen, wird es sich auch zeigen, daß es viele Welten gibt, daß auch die Vernunft keine Eindeutigkeit erträgt. Das demokratische Bewußtsein schien homogen zu sein. Auf der Grundlage einer so gedachten Vernunft bildete sich die im Grunde volkstümliche Vernunftethik heraus. Wie der denkende Geist, so soll sich der Mensch aufführen, nach der gleichgestaltenden, ordnungsmäßigen Weise der Vernunft soll er sein Lebensgeschäft bewerkstelligen. Er soll die Gerechtigkeit, die mit dem autonom sich wissenden Denken geboren wird, anstreben. Als Ganzes, als Volk war man mit der neuen Begabung aller äußerst zufrieden. Die aristokratischen Kreise und auch der Hoch- und Emporstrebende im Volke sahen sich veranlaßt, nach anderen Lebensmethoden zu greifen, sie setzten ihre Hoffnung auf die göttliche und weiterhin natürliche Auslese. Dem demokratischen Vernunftmenschen stellten sich je nach den historischen Umständen der „Gottesmensch" und der „Naturmensch" in uns selbst und ringsherum entgegen. Und dieser auf das Ausleseprinzip pochende natürliche Mensch war es, der die Vernunftethik zu neutralisieren suchte, der ihr gar am Ende mit seinem Anrecht auf ein eigenes Schicksal entgegentrat. Er plädierte für eine Naturethik und endigte im Immoralismus. Die Kraft zu seinem eigenmächtigen Auftreten schöpfte er aber aus der Opposition gegen die Forderungen des Gesellschaftlichen, gegen das soziale Gewissen. Der Emporstrebende aus dem Volke konnte, in den ersten Schritten seiner Laufbahn wenigstens, die demokratische Vernunftethik nicht entbehren. Aber bald fügte er seinem volkstümlichen Anrecht auf autonome Bewegungsfreiheit das Recht auf eine eigenartige Entwicklung und Rolle im Gesellschaftsgetriebe zu. Erst das Pathos des Kampfes gegen den Staatszwang und die sozialen Verpflichtungen kam ihm auf diesem folgenschweren Wege zugute.

Das soziale Gewissen. Britische Ethiker

Die Kollision zwischen dem Leben des Emporstrebenden und dem der Vielen des Volkes war unvermeidlich. Der Konflikt nahm an Tiefe zu, sobald die autochthone demokratische Moral des Schutzes eines Jeden in die Forderung des Schutzes der Gesamtheit überging. Da standen nicht mehr

einander gegenüber der Wille zu einer eigenen individuellen Lebensbahn und das Streben, das gleichmäßige autonome Dasein eines jeglichen Menschen zu bewahren. Das Wohl und Gedeihen des ganzen gesellschaftlichen Kosmos war es jetzt, das sich mitunter dem Drängen des Eigenwilligen in den Weg stellte. In den Vielen ist der Gemeinschaftswille, der Wille zum Mit- und Füreinander-Wirken wach geworden. Dem Monarchen, als Symbol und Träger des Gesellschaftlichen, und weiterhin dem Staate, der Partei, der Gemeinschaft traute das Volk stillschweigend den Schutz seines autonomen Daseins an, auf diese patriotischen Mächte trug es seinen Willen zur eigenen personalen Existenz über. Der demokratische Geltungswille vermählte sich dem Willen zur Gemeinschaft. Und gleich darauf war das soziale Gewissen geboren, das die Unterordnung des eigenen Wohles unter das Wohl der Allgemeinheit als obersten Grundsatz, als ultimo ratio aller moralischen Handlung proklamierte. Wie die personale, autonome Moral, ich bediene mich eines Ausdrucks von Lessing, ihr Elementarbuch im Neuen Testament sah, so fand das soziale Gewissen seine Fundgrube in den Schriften des Alten Testaments. Insbesondere waren es die hebräischen Propheten, die ursprünglich der sozialen Moral ihre Sentenzen und Maxime lieferten. Rein historisch gesehen, hat sich im neuen Europa etwas ganz Besonderes ereignet. Die Deutschen, die sich in ihrer sozial-religiösen Reformation vornehmlich auf die christlichen Evangelien berufen, gestalten die autonome, personale Moral, sie offenbarten dem Europäertum den freien Innen-Menschen. Der sozialen Moral aber verleihen zu allererst den philosophischen Ausdruck die Briten; ihr religiös-moralisches Bewußtsein ist mehr auf das Alte Testament orientiert. Direkt ist der angelsächsischen Welt die personale demokratische Moral nicht geläufig. Sonderbare Schicksale mußten hier die Vielen durchgemacht haben. Angesichts der anspruchsvollen, titanenhaften Aristokratie vermochten sie offenkundig durch eigene Kräfte nicht zum Bewußtsein der eigenen personalen Existenz zu gelangen. Sie appellierten frühzeitig an das „patriotische", gemeinschaftliche Gefühl. Ähnlich ging es den Franzosen. Ihnen hat es aber sicherlich der stark wurzelnde Katholizismus angetan.

Das eigenartige moralische Denken der Briten wird seit dem 17. Jahrhundert abwechselnd von den Prinzipien der Disharmonie schaffenden Auslese und der Harmonie bildenden Anpassung beherrscht. Bei Richard Cumberland ist es das Wohlwollen der Gesamtheit, dem sich die Interessen der einzelnen in letzter Linie zu unterordnen, anzupassen haben, sollen sie sittlich

heißen. Samuel Clarke und W. Wollaston, die in bahnbrechender Weise das ethische Bewußtsein dem logischen gleichsetzen, wollen die Wahrheit, welche auf die Ordnung der Dinge zurückweist, auch in den Verhältnissen der Menschen verwirklicht wissen. Nur was sich schickt, was der Harmonie der Beziehungen nicht hinderlich werden kann, verdient sittlich genannt zu werden. Der innerlich ausgeglichenen Einheit der sozialen Mannigfaltigkeit, der bewußten Anpassung des einzelnen an das sich so bildende Ganze, Allgemeine haben unsere letzten Lebenszwecke zu gelten. In den Lehren des Grafen von Shaftesbury, des Adam Ferguson und Adam Smith erhält der allgemein formulierte Gedanke des harmonischen Zusammenlebens einen mehr konkreten, sozialen Inhalt. Bei jeder Handlung soll die Erhaltung und das Wohl der Gattung und was zu ihr gehört ausschlaggebend sein. Dies die Meinung Shaftesbury's. Die selbstischen Neigungen entbehren freilich auch nicht des ethischen Gehaltes, nur dürfen sie keineswegs die Neigungen für das Gemeinwohl überwiegen oder gar völlig zurückdrängen. Ein ähnliches Verhalten hat der Wille zum gemeinsamen Sein, zur Gattung, dem auf die individuelle Selbsterhaltung gerichteten Wollen zu bekunden. Beide sollen in Harmonie nebeneinander wirken und den Schutz des einzelnen wie der Gesamtheit bewerkstelligen. Kein übertriebener Eifer für die sozialen oder selbstischen Neigungen, sondern gegenseitige Anpassung beider Willensäußerungen. Direkt böse und unsittlich werden die menschlichen Kräfte nur dann, wenn sie den sympathischen und idiopathischen Neigungen zuwiderlaufen, wenn sie diese an Stärke übertreffen. Da begeht man ein Verbrechen gegen sich und die Gattung, da wird am Ende das Leben selbst, in toto, in Frage gestellt. Eine gesunde, stärkende Moral, die dem Leben gerecht zu werden sucht. Bald soll es aber anders werden, bald soll der lebenszähe Geist der Antike, der hier sicherlich zum Vorschein kam, von der christlichen Caritas abgelöst werden. Das idiopatische Moment mußte völlig dem sympathischen weichen. Selbstische Neigungen und Moral sollen gar einander sich ausschließende Gegensätze bedeuten. A. Smith, der, wie keiner vor ihm, im Bereiche der wirtschaftlichen Tätigkeit dem egoistischen Wollen des einzelnen zu seinem Rechte verhilft, will in der Moral nur das sozialisierende Moment gelten lassen. „Der Mensch / schreibt er in seiner „Theorie der moralischen Empfindungen" / hat eine natürliche Neigung zur Teilnahme an den Zuständen, Gefühlen und Handlungen anderer. Wenn der unparteiische Zuschauer, indem er die Motive des anderen in sich nachbildet, das Verhalten desselben billigen kann, so ist dasselbe als moralisch gut, andernfalls als

moralisch fehlerhaft anzusehen." Das moralische Postulat lautet also: Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisieren kann! Sympathie ist hier sowohl Methode als Ziel des Ethischen. Der moralische Mensch darf nie seinen eigenen Weg gehen und muß immer darauf bedacht sein, daß sein Verfahren von den anderen gebilligt werden soll. Für den moralischen Heroismus, der stets mit einem großzügigen, eigenwilligen Tun, für das man sich verantwortlich weiß, verbunden ist, ist im Rahmen der ausschließlichen sozialen Moral kein Platz mehr.

Soziale Mo und Demokratie. Öffe liche Meinu Parteigewiss

Mit dem Hinweis auf einige englische Verfechter der sozialen Moral wollte ich nur Beispiele einer sittlichen Strömung vorbringen, in der das demokratische Element mehr indirekt ans Tageslicht tritt. Grundlegend ist hier folgende Einsicht: niemals kann das Volk auf die Dauer die Disharmonie vertragen, es will in Eintracht mit sich und der Welt leben. In den einfachen Gesellschaftsformen, wo die geschlossene Wirtschaft vorherrschend war, oder dort, wo das Volk erst zum Bewußtsein seiner selbst in Gegnerschaft zu den Ansprüchen des Titanentums gelangte, kleidete sich das demokratische Ideal in sehr schlichte Ausdrücke: laßt einen Jeden von uns in seinem Eigentum, in seiner natürlich-eigentümlichen Beschaffenheit, gehorsam gegen das unmittelbar zu bewältigende Leben, gegen das von der eigenen Vernunft herrührende Gesetz; noli me tangere! Mit der Eingliederung der Volkstätigkeiten in die Tätigkeiten der Gesellschaft und des Staates, erfuhren auch die Verpflichtungen der Vielen eine Ausspannung. Die Demokratie, soll sie dem Willen zur Geltung und Autonomie eines jeden treu bleiben, muß sich in eine soziale Demokratie wandeln. Auch ihre Moral muß jetzt eine soziale, einigende werden. Ging z. B. das Leben manches Städters im katholischen Zeitalter in der Zunft auf, so verliert es sich jetzt in einer unzähligen Menge von Gesellschaftskreisen. Ein jeder ist jetzt, wie man zu sagen pflegt, Bürger vieler „Vaterländer", der einfachste Mann ist Glied einer Werkstatt, einer Berufs- und Kampfgenossenschaft, einer Partei, einer Nation, des Staates bis hinauf zum weltlichen Kulturverband schlechtweg. Die Sehnsucht der Vielen nach der eigenen Person, nach dem eigenen „Eigentum" treibt in die große soziale Welt hinaus, legt Verpflichtungen mannigfaltiger Natur auf. Der Berufsmensch, der politische und patriotische Mensch usw. usw. alle wollen sie zu ihrem Rechte kommen, in ihnen allen sucht die zersplitterte Person ihre Einheit und Autonomie. Das Demokratische schleicht sich unbemerkbar ins Soziale hinein und stellt moralische Forderungen. Die

Unterordnung des eigenen Wohles dem Wohle der Gesamtheit bedeutet im Munde der Demokratie das Sich-Finden und zum Rechte-Gelangen in der Totalität der Lebenskreise, im und durch den Willen der Gesamtheit. Das Postulat: sei dem Gemeinschafts- und Staatswillen untertan, heißt der Demokratie soviel, wie dem eigenen Wollen gehorchen, das jetzt in viele Richtungen zerlegt worden ist. Den eigenartigen an und für sich wirkenden Gemeinschaftswillen kennt die Demokratie nicht oder sie versagt ihm wenigstens innerlich ihre Anerkennung. Er dünkt ihr absolutistisch. Über sich kennt sie keine Götter außer der Vorstellung, die sie gerade augenblicklich vom Menschen hat.

Das sind Tatbestände, die, streng genommen, es möglich machen, die wahre Natur der sozialen Moral und des von ihr genährten sozialen Gewissens festzustellen. Zwei verschiedenen Komplexe von Lebensidealen schlummern auf dem Grunde dieser Moral: das Verlangen nach dem Rechte des Menschen und nach dem der Menschheit, die Forderungen der individuellen und sozialen Person. Der demokratische Geltungswille und der kosmische, theokratische Gemeinschaftswille kämpfen wiederholt miteinander, der uralte Widerspruch zwischen Menschlichem und Göttlichem kommt auch im sozialen Gewissen aufs neue zum Vorschein.

Erwacht die Demokratie zur Besinnung über sich und den Gehalt ihres Lebens, so beginnt sie gegen den absoluten Gemeinschaftswillen zu revoltieren. Sie will dann keinem objektiven, durch das Ganze gegebenem Zweck dienen. Ihr Ziel ist nur, wenn es nicht anders geht, neben dem Ganzen in Frieden und Harmonie zu leben. Die Moral der sozialen Anpassungen, auch wie sie beispielsweise vom bürgerlichen Demokraten Jeremias Bentham oder von den sozialistischen Utopisten Charles Fourier und W. Weitling gepredigt wurden, drückt am adäquatesten das von Fall zu Fall geschichtlich mögliche oder gewollte volkstümliche Ideal aus. Bentham, der lehrte, man solle dem Mitmenschen und vor allem sich selbst kein Übel zufügen, aus dem nicht eine das Leid übersteigende Lust resultiere, um so das „größte Glück" für alle zu erreichen, befindet sich nicht minder im Einklang mit dem Volksempfinden, als Weitling oder Fourier mit ihren Doktrinen von der gleichmäßigen, harmonischen Befriedigung aller Grundtriebe des Menschen, wie Liebe, Ehrgeiz, Herrschsucht usw. Eine vollständige Kompensation, ein völliges Gleichgewicht im Leben des einzelnen mit sich und den anderen ist der Punkt, dem die soziale Moral uns zu nähern hat. Das harmonierende Gleichgewicht soll auch den Maßstab für die politischen Handlungen des Volkes abgeben.

Nur wenige ahnen, welchen Mächten im Kulturleben wir die Zeugungskraft des eigentlichen sozialen Gewissens verdanken. Als durch die großen Revolutionen im protestantisch-liberalen Zeitalter die Masse des Volkes sich zum Staate, zum gesellschaftlichen Ganzen schlechtweg hingezogen fühlte, als sie sich anschickte, des Zentralpunktes des Sozialen, der Staatsmacht, sich zu bemächtigen, erwachte auch in ihr das Gefühl des Gewissens, das unmittelbar mit dem Gemeinschaftswillen zur Welt kam. Ideologen aus allen Kulturzonen / ich nenne hier nur den Grafen St. Simon / beeilten sich aus diesem volkstümlich-patriotischen Gefühl heraus eine Theorie des Gemeinwohles, das vor dem Wohl des einzelnen geht, zu konstruieren. Es kam der Sozialismus auf, der vor allem soziokratisch sein wollte. Der Staat entglitt inzwischen aus den Händen des Volkes. Damit war auch die moralische Begeisterung für das soziale Ganze (ohne Rücksicht darauf, was es augenblicklich dem Volke selbst zu bieten vermochte) zu Ende. Die Vorstellungen: Gemeinwohl, das Interesse des Ganzen zerflossen in Illusionen. Wenigstens in den Augen der offiziellen Demokratie war es der Fall. Man hörte abermals auf die Stimme des sozialen Gewissens nur dort, wo es sich um die Interessen der eigenen, gleichgestellten Leidensgenossen handelte. Hier ist es schon das soziale Gewissen, in dem der Wille zum Geltendmachen der eigenen Person und der verwandten Klassengenossen vorherrschte.

Etwas bleibt in dem Phänomen des sozialen Gewissens doch unverständlich. Weshalb sind es gerade die demokratischen Kreise, die am stärksten das soziale Gewissen fördern? Wo nehmen sie das Pathos her, das sich in ihren gesellschaftlichen Kundgebungen offenbart? Die naheliegende Antwort wäre: Die Passion der vom historischen Schicksal niedergehaltenen und aufstrebenden Gesellschaftsschichten verbreitete eine solche moralische Begeisterung um sich. Die augenblickliche Dynamik des Lebens wäre es also, der das moderne Verantwortungsgefühl für das Ganze der Gesellschaft und der Kultur seine Gunst verdankt. Vielleicht käme noch ein soziales Rachegefühl in Betracht, das die Vielen auf diese Bahn der moralischen Geschäftsführer weist. Für den rein philantropischen Trieb, für die christliche Caritas und Liebe ist im kriegerischen Industrialismus unserer Zeit kaum ein Platz da. Die Erhebung zur sozial-moralischen Betätigung wird auch von niemandem unter den Spätgeborenen als eine gottgewollte Tat empfunden. Selbst die Theoretiker und Verfechter des volkstümlichen Humanismus glauben ohne Gott und ohne religiöse Erneuerung des Menschen auskommen zu können. Der notwendig gewordene Kampf ums Dasein und das damit eng ver-

knüpfte trotzende solidarische Leiden genügt ihnen, um die sozialen Pflichten in Erinnerung aller zu bringen. Wo bleibt nun die Impression des Sozialen als solchen, die allein auf die Dauer erhebend und besänftigend auf das Gemüt zu wirken vermochte? Die wahrhafte Quelle, der die Verantwortung für das Ganze entströmt, ist weit nach unten zurückgedrängt. Deshalb auch das beklemmende Gefühl, von dem wir, die Heutigen, bei allen diesen sozial-moralischen Paradeaufführungen heimgesucht werden, daher auch das Mißtrauen, das wir dem sozialen Gewissen von heute entgegenbringen. Man spricht das Wort Menschheit aus, und man meint im Grunde sich selbst, den einzelnen Menschen, wie er gerade steht und geht; man pocht auf die Nation, und im stillen denkt man abermals an die eigene Person oder Kaste, der man angehört. Nur dort, wo die kollektiv-moralischen Kundgebungen an Stelle der hingerichteten Volksphantasie treten, kommt etwas frisches Leben hinein. Im übrigen bleibt es bei dem Geschäft und dem Geist, von dem es getragen wird. Selbst den Kriegen, die die Völker heutzutage führen, haftet etwas geschäftsmäßig Gemachtes an.

In den Tiefen des Lebens regt sich jedoch das Gewissen, das mit dem konzentrischen Gemeinschaftswillen zu entstehen pflegt. Und da spielen sich wahrhaft tragikomische Begebenheiten ab. Ganze Gesellschaftsschichten, ja Völker, geraten in sittliche Entrüstung über lasterhafte Ereignisse, die sich draußen abspielen, und drücken das Auge zu, wo es sich um zweifelhafte Kundgebungen in der eigenen Mitte handelt. In Rußland ist man über die von der preußischen Regierung geplante zwangsmäßige Enteignung des Grund und Bodens der Polen aufs äußerste empört, dabei findet man nichts Ungewöhnliches daran, dieselben Polen im eigenen Lande der Sprache, des Besten, worüber ein Volk verfügt, zu berauben. Und die Polen selbst verfahren ähnlich mit ihren sozial-schwächeren israelitischen und ruthenischen Mitbürgern. Das sind nur Beispiele dafür, wie sich das Gewissen dessen äußert, was man als *öffentliche Meinung* bezeichnet. Nicht in diesen kollektiven, sporadischen Äußerungen des öffentlichen Geistes ist das eigentliche soziale Gewissen zu suchen. Die Rolle dieser öffentlichen Moral ist mehr eine aufklärerische, sie schärft die Erkenntnis der gesellschaftlichen Tatbestände. Das „Menschliche", die Seele macht sie nicht frei und leicht. Sie bringt ihr eher den Geist der Unwahrhaftigkeit und Zwiespältigkeit bei. Im besten Falle ist *vom Gewissen, das von der sogenannten öffentlichen Meinung getragen wird, zu sagen: es verhalte sich zum wirklich faßbaren, konkreten Gewissen, wie etwa das Völker-*

recht zu der Rechtspflege und den Verfassungen des Innenlandes. Da schwanken noch alle Begriffe und Werte, da ist kaum ein Mensch anzutreffen, der wirklich mit sich ins reine gekommen ist.

Je näher man den unmittelbaren Verhaltungsformen des einzelnen kommt, desto konkreter, faßbarer wird die Gestalt der sozialen Moral. Wie soll ich vom Standpunkte meiner Partei, meines Standes oder meiner konfessionellen Gruppe, die alle ganz greifbare Forderungen an mich stellen, die öffentlichen Dinge beurteilen, wie soll ich mich gebärden und verfahren? Da entstehen schon sittliche Konflikte, die sich tief in das Gemüt eingraben; allzuoft drängen hier verschiedene sozialen Mächte meinen Willen nach entgegengesetzten Richtungen hin. Hier greift man unwillkürlich zu sozial-sittlichen Maßstäben; mit den Klugheitsregeln allein ist da nicht viel auszurichten. Selbst der zersplitterte, von macchiavelistischem Geiste durchtränkte Mensch von heute vermag sich nicht dieser moralischen Problematik zu entziehen. Die Demokratie pflegt sich bei solcher Situation nicht lange aufzuhalten. Der sichere Instinkt der Masse für das Typisch-Wesentliche an großen Lebenserscheinungen hat hier längst das moralische Bewußtsein auf die richtige Bahn gewiesen: Die „Polis", der man angehört, der man sich am meisten verwandt weiß, drängt zur nötigen Entscheidung. In unserer Zeit ist es die politische Parteiung, die für das Volk die „Polis" ersetzt. Seiner Tendenz nach soll ja die Partei, der Parteistaat die höchst mögliche Zahl der sozialen Beziehungen, das „Allgemeine" in sich vereinigen. Darin liegt die tiefere Rechtfertigung der politischen Partei: Sie wähnt sich und den Außenstehenden den Beweis geliefert zu haben, daß die Verwirklichung ihrer Forderungen und Hoffnungen, die Solidarisierung der grundsätzlichen Interessen aller Volksgenossen, den sozialen Frieden zur Folge haben wird. Das soziale Gewissen nimmt nun eine greifbare Gestalt an. Es wandelt und verdichtet sich zu einem Parteigewissen: auf die soziale Wahrheit, die die Parteiung in sich birgt, kommt es an. Sozial gut heißt jetzt jede Handlung, die eine Parteiwahrheit ausdrückt.

Auf die Fähigkeit der Partei, ihren Urteilen allgemeine soziale und Staatswahrheit zu verschaffen, kommt es hier lediglich an. Die Wahrheit als solche, die Liebe zu ihr und zur Wahrhaftigkeit dürfen durch die Partei-Imperative nicht Schaden leiden. Wo kämen wir sonst hin? Ein krasses Beispiel dafür: der Eid, den die Richter abzunehmen haben. Soll etwa der Staatsbeamte, der Parteibeamte, das einfache Parteiglied im Interesse seiner Regierung oder seiner Partei einen Meineid leisten? Vermag etwa das engere soziale

Gewissen, von dem man sich in öffentlichen Dingen leiten läßt, von der Lüge freizusprechen, nach dem berühmten Muster: der Zweck heiligt die Mittel? Das Gewissen, das mit unserem Gemeinschaftswillen schlechthin zusammenhängt, verwirft diese Lösung ganz und gar. Da heißt es heroisch verfahren, und koste es was es wolle. Sonst würden ja die Verfassungen zerstört, auf denen alles menschliche Zusammenleben beruht. Außerhalb der Staatsgrenzen aber, wo sich der Kampf um die soziale Wahrheit, um die Sicherstellung unseres Daseins erst abspielt, da muß und wird auch tatsächlich die Schablone der geschriebenen Moral verlassen. Da gibt es (und das ist meine persönliche Überzeugung, die ich nicht auf das Konto irgend einer der bestehenden Parteien zu setzen gedenke) nur eine Forderung: Möglichst gerecht werden der Totalität des Menschenlebens, Gerechtigkeit üben mit Bezug auf alle Grundtriebe des einzelnen, und koste es auch, was es wolle. Diese Gerechtigkeit dem ganzen Menschen und nicht nur dem einseitigen Moralisten in ihm[1], hat noch keine soziale Gestalt gefunden, ist aber, soweit ich zu sehen vermag, der Gerechtigkeitssinn von übermorgen.

Arbeitermoral

Hier muß ich mich auf diese kurzen Bemerkungen beschränken; so wenig wie ich alle Wandlungen, die das soziale Gewissen durchgemacht hat, zu entwickeln vermag, ebensowenig kann ich den Wirkungen, die dasselbe auf die innere Bildung des Menschen und obendrein des demokratischen Menschen ausübt, nur entfernt gerecht werden. Der Raum ist zu kurz, und auch der Boden, auf dem wir uns jetzt befinden, ist ganz und gar ein jungfräulicher. Zur Ergänzung aber muß noch auf ein Bild vom spezifischen modernen Arbeitergewissen hingewiesen werden, insofern dieses einen moralischen Druck auf das Bewußtsein aller auszuüben vermochte. Wir sind ja alle im großen und ganzen Arbeiter; und unsere Gesellschaft verdient mehr, als irgend eine andere, Arbeitsgesellschaft genannt zu werden. Gemeint ist hier aber das moralische Empfinden des abhängigen Arbeiters von heute. Dieses macht sicherlich den Inhalt eines der wichtigsten Kapitel in der Chronik der demokratischen Moral aus.

Es gehört zur Tradition des demokratischen Geistes, den Menschen, sein Leben, die Welt überhaupt in Reinheit, im Original haben zu wollen. Das naive Volksbewußtsein glaubt stets daran, daß der Mensch an sich ein gütiges und wahres Wesen sei und daß sein spontaner, von den Satzungen der Welt

[1] Über diese Art Gerechtwerdens der Lebenstotalität ausführlicher im Kapitel „Vom sittlichen Schaffen und Erleben" in meinen „Ideen zur Philosophie der Kultur."

freier Wille es auch sei. „Reinigt euch von den Auswüchsen der Kultur, des Denkens, des Zweifels, und ihr werdet das Himmelreich erblicken und ihr werdet wie die Kinder." Diesem Motiv entsprang die positive Bewertung der Armenmoral im Urchristentum und in den katholischen Zeitläuften, dieses Motiv trieb auch das Volk in der Vorreformations-Zeit zur Verinnerlichung, ihm verdanken die Schäfer-Idylle des unvergeßlichen J.J. Rousseau und die Bauern-Idylle des Grafen Tolstoi ihr Entstehen. Selbst die Wissenschaft von den menschlichen Angelegenheiten, insofern sie demokratisch gestimmt war, vermochte sich der Wirkung dieses Motivs nicht zu entziehen: man dürfe nicht nach den Manifestationen urteilen, die der Geist von sich gibt. Der denkende Mensch, bekennt Rousseau, ist ein entartetes Tier. Dem Denken, der Kultur kommen keine schöpferischen Eigenschaften zu. Ähnlich dachte, wenn auch aus einem anderen, mehr revolutionär-kriegerischen Trieb heraus, Napoleon und was zu ihm offen oder verborgen hielt. Seine Zeit wertete den Idealismus negativ um. Aus der Vorstellungskraft und der Idee ist die Ideologie geworden: Eitle Phantasterei und leere Illusion. Die Abrechnung mit der schöpferischen Phantasie, die mit dem Sieg der Reformation ihren Anfang nahm, hat hier schon den Höhepunkt erreicht. Allerdings wurde ursprünglich diese Henker-Arbeit meistens von phantasiereichen Kulturgestalten verrichtet. Offenbar schien die Hingabe an die freie Schöpfungskraft ihren Willenskundgebungen im Wege zu stehen.

In der Folge hat sich das moderne proletarische Volksbewußtsein dieser doppelten, demokratischen sowie revolutionären Bekämpfung des Ideologischen bemächtigt. Karl Marx verdichtete dieses zum Bilde von der „Basis" und dem „Überbau" der Kultur: ein uralter demokratischer Gedanke von dem guten „Original" aller Dinge in neuer Tracht. Der edle Urheber unseres sozialen Gedankens, der Graf St. Simon, wies auf die Produzenten aller Art als auf die Fundamente der Kultur hin. Darin lag für Marx' Empfinden zuviel Ideologisches. Er stempelte bloß eine Phase des schaffenden, produzierenden Geistes und zwar eine Art „sinnlich-kritischer Tätigkeit", einfach das Moment des umwälzenden Willens und die produzierenden Proletarier als Förderer und Träger dieses umschaffenden Wollens zum Demiurgos aller Zivilisations-Arbeit. Der also Schaffende hat natürlich ein Recht, sich als den eigentlichen Schöpfer der Kultur zu denken. Die anderen, die nur mittelbar, mit ihrer spekulativen Vernunft, mit der Wucht ihrer Autorität und dem Nimbus ihrer Macht an der Produktion von Lebensgütern teilnehmen, all diese sozial Geltenden, Regierenden und Bevorzugten, die sollen den

Wucherern gleich sein, die sollen nicht produzieren, sollen Zins, „Mehrwert", die Arbeit anderer sich aneignen. Der Gedanke, daß die bevorzugten Klassen ihre Existenz dem Mehrwert verdanken, machte / ich habe die rein moralische Wirkung im Auge / einen gewaltigen Eindruck. Die moralische Impression traf beide Teile, die Proletarier und die Besitzenden. Mancher wurde stutzig: habe ich das moralische Recht auf die bevorzugte gesellschaftliche Stellung, ist es wahr, was längst die englischen Philanthropen und nach ihnen Marx behaupten, daß ich fremder Hände Arbeit mein Dasein, mein Glück verdanke? Die abhängigen Arbeiter aber wähnten, das Ihrige fordern zu müssen, sie nahmen den Kampf um den sogenannten vollen Ertrag ihrer Arbeit auf. Das Gewissen der Bevorzugten schien zeitweise schwindlig geworden zu sein, das der abhängigen Arbeiter war gestärkt und beinahe robust. Wenn man bedenkt, daß im Laufe vieler Jahrhunderte Sklaven und Leibeigene ihr Leben in den Dienst anderer stellten, für Fremde arbeiteten, wobei das Schaffen für die Bevorzugten sehr klar und für jedermann faßbar war, so sieht man sich vor ein schier unentwirrbares soziologisches Rätsel gestellt: Da kommt es zu keiner großen moralischen Entrüstung, während die industriellen Arbeiter von heute, die in fremden Räumen, mit Produktionsmitteln, die nicht ihnen gehören, schaffen, das Leben der Besitzenden für sittlich unberechtigt erklären. Ich weiß nur eine Erklärung für dieses sonderbare Phänomen. Der Sklavenbesitzer und der Sklave, der Grundherr und der Leibeigene, von beiden Seiten fühlt man, daß dem gesellschaftlichen status quo eine Kriegsfehde vorangegangen war. Sieger und Besiegte stehen sich gegenüber, am Ende verwachsen sie zu einer Einheit und vermögen nicht lange Zeit hindurch ohne einander auszukommen. Die Herrschenden und Besitzenden sind hier in hohem Maße die Träger der Staatsprivilegien: Sie regieren und verfügen zum großen Teil über die Rechtspflege. Als Verwalter der Staatsmacht dünken sie sich aller Moral enthoben zu sein. Die Entwicklung der autonomen Kirche und die des autonomen Staates, die den zerstreuten, dezentralisierten Mächten den Garaus machen, erhöhen auch die Ansprüche des abhängigen Volkes. Und obendrein in unserer Arbeitsgesellschaft, wo die Staatsgewalt und Macht in den allgemeinen Regierungsorganen wie in den freien Verbänden des Volkes (Parteien, industrielle Vereinigungen, Arbeiterkammern, Genossenschaften aller Art usw.) sich konzentriert hat, stehen im konkreten Leben, außerhalb der Staatsgrenzen, Freie gegen Freie, die im Grunde dasselbe wollen und nach den gleichen Lebenszwecken streben. Das beide Gesellschaftskomponenten tren-

nende Moment trägt bloß einen graduellen Charakter. Wie ein Zufall erscheint es, daß man verschiedener Tätigkeitsart obliegt und verschiedenen Anteil an dem allgemeinen Arbeits- und Kulturertrag nimmt. Ich bestehe darauf: es kam mehr Zufall, mehr Freiheit in unser individuelles Leben, die Schicksalsmächte, die dem Aufkommen des antiken Volkshumanismus im Wege standen, sind gewichen. Das Titanenhafte, die Obrigkeitsrechte sind vom Staatlichen gebunden und absorbiert; im Leben des einzelnen aber ist Platz für die christliche, autonome, wie für die trotzende, revolutionäre Freiheit geschaffen. So ist es auch möglich geworden, daß es zu schöpferischen Spannungen und somit zu sittlichen Spannungen zwischen allen kommt; alle stecken jetzt fortwährend einander moralisch an. Das Menschliche, das Volkstümliche hat größeren Spielraum erlangt, das demokratische Element hat es verstanden, sich Geltung zu verschaffen.

Für den Inhalt und die Richtung dieser neuen Arbeiter-Moral bleibt die vorwiegend manuelle Tätigkeitsart des Volkes ausschlaggebend. Das Volk war ja stets dem einseitigen spekulativen Schaffen nicht hold. Dieses kam ihm als Entfremdung von der eigenen Person, als eine Kluft in der organisch ablaufenden autonomen Lebenseinheit vor. Als Beispiel mag der Jahrhunderte lang dauernde Kampf der katholischen Kirche, der Kirchenväter gegen die Wucherer und den Wucher dienen / sicherlich ein Ausfluß des dem abgesonderten Intellekt feindlich gesinnten volkstümlich-evangelischen Willens. Im Anschluß an die Wuchergesetze ist bereits während des katholischen Zeitalters eine Art Theorie vom Mehrwert, dem die sittliche Selbstbewertung der Armen und Abhängigen auf der Spur folgte, ausgearbeitet worden. (Man vergl. Sommerlad, „Die Wirtschaftsgeschichte der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten,“ und Hohoff's dogmengeschichtliche Untersuchungen über die Mehrwertslehre.)

Die Engländer und Franzosen der Revolutionszeit wandelten die uralte moralische Wertschätzung des gemeinen Mannes in die positive soziale Forderung des Rechtes auf den vollen Arbeitsertrag (über die theoretischen Vertreter desselben siehe Anton Menger: „Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag“). Und neuerdings haben wir es erlebt, daß ein treuer Sohn der römisch-katholischen Kirche, ein leibhaftiges Glied der Gesellschaft Jesu, in einer gründlichen dogmengeschichtlichen Untersuchung es unternommen hat, die sozialen und Wuchertheorien verschiedener Kirchenväter in Zusammenhang mit Marx' Mehrwertsdoktrin zu bringen. Der Jesuit Hohoff wagt noch

mehr: er schlägt vor, Marx' Arbeitstheorie als absolute, ewig wahre zu erklären. Wer weiß, vielleicht erleben wir es noch, daß die elastische und klug regierte katholische Kirche sich den Luxus gestatten wird, das Heer der Heiligen um einen neuen, um Sankt Marx zu vermehren. Marx' Mehrwertlehre gab der stets im Volke (und nicht nur dort allein) schlummernden Neigung, den Wert der von ihm geleisteten Arbeit zu überschätzen, eine ganz neue Wendung. Er brach am Ende mit der traditionellen Einteilung des Schaffens in „sinnlich-kritische" und rein spekulative Arbeit und suchte zu beweisen, wie es Fr. Engels (im Anti-Dühring) formuliert, „daß die Aneignung unbezahlter Arbeit die Grundform der kapitalistischen Produktionsweise (unserer Arbeitsgesellschaft) und der durch sie vollzogenen Ausbeutung des Arbeiters ist; daß der Kapitalist, selbst wenn er die Arbeitskraft seines Arbeiters zum vollen Wert kauft, den sie als Ware auf dem Warenmarkt hat, dennoch mehr Wert aus ihr herausschlägt, als er für sie bezahlt hat; und daß dieser Mehrwert in letzter Instanz die Wertsumme bildet, aus der sich die stets wachsende Kapitalmasse in den Händen der besitzenden Klassen aufhäuft." So das Theorem der Mehrwertslehre, in dem mehrere menschliche Werturteile enthalten sind: Aneignung unbezahlter Arbeit, Ausbeutung des Arbeiters, Herausschlagen des Mehrwerts. Die moralische Praxis des modernen Arbeiters schloß ihre letzten Konsequenzen: Wir, die Schaffenden leiden umsonst, und jene, die Besitzenden und Verwaltenden erfreuen sich ihres Glückes umsonst; das Menschliche wird mißbraucht. In den Tiefen des Volkes hat die moralische Verfassung des einzelnen eine neues Gesicht gezeigt. Das trennende Moment hat die Oberhand über das einigende, harmonierende gewonnen, die Moral des Trotzes, des revolutionären Widerstandes hat sich tief in die Gemüter eingegraben: Wir sind die Berechtigten, unser ist das soziale Reich / tönte es aus allen Ecken. Es lag die Gefahr nahe, daß Selbstüberschätzung der Masse zur Vertilgung der mühsam errungenen Humanität selbst führen würde. Denn in der revolutionären Phase der neuen Arbeiter-Moral ist eine starke Reaktion gegen das harmonierende, soziale Gewissen nicht zu verkennen. Das demokratische Gewissen ging da über sich selbst hinaus; seine Existenz wurde bedroht. Den entschiedenen Sieg führte die groß angelegte moralische Gegenrevolution, die am Ende die Moral als solche zu neutralisieren und gar zu vernichten suchte.

Armenmoral. Autokratischer Humanismus.

Den stärksten Anstoß zur moralischen Gegenrevolution gab die in einem gewissen Sinne letzte Form des sozialen Gewissens, die Mitleidsmoral in neuer Gestalt. Von der Seite der sozial Geltenden und Bevorzugten gesehen, erschien das Los des Arbeiters als bemitleidenswert, und ihre spontane Moral gemahnte in mancher Beziehung an die Armenmoral des Mittelalters. Der philanthropische Geist übersah völlig den revolutionären Endaffekt dieser volkstümlichen sittlichen Überhebung, und er drängte auf Buße und Selbstbesinnung. Besonders war es dort der Fall, wo die Abhängigen und Enterbten nicht genügende Gelegenheit fanden, einen methodischen Kampf um die Erhöhung des Wertes ihres Daseins zu führen. Sank der allgemeine Lebenswert der Masse unter Null, so war es im Volke selbst mit dem demokratischen Willen zur Geltung der Person auf lange aus. Die Armut ist außerstande, den Gedanken der autonomen Freiheit zu nähren, geschweige denn zu erzeugen. Ihre Moral endet im Verzichtleisten, das Erzeugnis ihrer Aktivität ist die Nihilität. Die Nihilität vermag zwar auch schöpferisch und befreiend zu wirken. Beispiel: die Armenmoral im katholischen Zeitalter, die die Erhebung des Menschen über die Knechtungen des empirischen Lebens auf das Gefühl des Entbehrens gründete: „Armes Leben" vermochte sich stolz zu brüsten und, wie es in einem alten Liede heißt, „Mit Verachtung alles missen, was geschaffen in der Zeit." Sie schwang sich zur bewußten Verschmähung des irdischen Daseins und seiner Ansprüche auf.

Die gesamte Struktur unseres Lebens ist nicht dazu angetan, einer solchen Armenmoral Nahrung zu verschaffen. Einmal gehört der Arme nicht mehr zu den Hauptpersonen des sozialen Dramas, auch bleibt heutzutage der Ärmste noch in vielfältigen Beziehungen sowohl mit dem Staate, der seine schützenden Fittiche über die Köpfe aller auszubreiten sucht, wie mit einer Gesellschaft, die fortwährend Bedürfnisse erweckt und Ansprüche stellt. Mit der metaphysischen Voraussetzung der Armenmoral ist es nicht besser bestellt. Der Gott, der es nicht vermag, gerade in unser irdisches, menschliches Dasein einzugreifen, gilt für uns nicht mehr. Armut bedeutet den Heutigen soviel, wie innere und äußere Aussichtslosigkeit, arm sein ist beinahe ein Verbrechen. Man wird es wohl verstehen, warum die Armut, sollte sie sich jetzt zu einer eigenen Manifestation des Moralischen erheben, eines anderen Trägers, als der Arme es selbst ist, bedarf. Sie ist in der Tat erst als moralische Reflexion im Geiste des Philanthropen und Dichters zur Blüte gelangt.

Aus den vielen Formen, die der philanthropische Geist gezeitigt hat, greife ich eine sehr merkwürdige heraus. Meine Wahl wird vom Gedanken geleitet,

die Aufmerksamkeit auf solche moralische Gestaltungen zu lenken, die in sich ein weltgeschichtliches Moment enthalten und so fähig sind, noch morgen und übermorgen Leben zu erzeugen.

Die letzten Seiten der Moral-Chronik des demokratischen Europas sind am deutlichsten vom russischen Kulturgeist geschrieben worden, der ein wunderliches Gemisch von mittelalterlich-christlichen Gefühlen und modern-europäischen Anschauungen darstellt. Dies und der Umstand, daß die großen Scharen der Armen im russischen Reiche noch nicht genügend über die Mittel verfügen, um den Daseinskampf auf eigene Gefahr hin zu führen, hat den russischen Geist in hohem Maße dazu befähigt.

Nirgends in der Welt wird soviel über Moral geredet, nirgends wird so oft an das Gewissen appelliert als gerade im russischen Leben, und an keinem Orte wird vielleicht so häufig das eigene und fremde Gewissen mißhandelt, als auf den weiten Strecken des bunten russischen Reiches. Ganz nach dem Worte des Propheten: Das Volk, so im Finstern wandelt, siehet ein großes Licht, und über die da wohnen im finstern Lande, scheinet es helle (Jesaia, 9, 2). Die platonische Mania hat sich des Geistes bemächtigt, ein Gewissens-Wahn begleitet fortwährend das Denken, die reiche Sprache strotzt von Worten moralischer Prägung. Das Gewissen macht übermenschliche Anstrengungen, um des eigenen dämonischen, sprunghaften und launischen Willens Herr zu werden. Gelingt der Wurf und der barbarische Trieb wird zurückgedrängt, so findet noch kein Überhandnehmen des sittlichen Wollens statt, es stellt sich vielmehr ein passives Sich-gehen-lassen, ein inneres Sich-zurückziehen von den Werken und Siegen dieser Welt ein. Die Mühseligen und Elenden, die Geringen und Stillen im Lande gelten noch immer als die Reinsten und Guten, sind noch immer die Muster-Menschen. Der moralische Kultus des Armen dominiert. Selbst die Radikalen und Gebildeten, die seit der großen Bauern-Krise des vorigen Jahrhunderts nicht müde werden, das soziale Gewissen der Gesellschaft wach zu halten, sind von der gleichen moralischen Vision beflügelt wie die Kirche, da sie noch nicht ganz vom Polizeigeist das Staates gefangen gehalten ward. Und selbst der russische Christus: wenn man ihn sieht, mit den gefalteten Armen und bleichem Gesichte, wie er so in sich schaut, dann traurigen Blickes das weite Land der Armut und des Jammers segnet, so kommen einem nicht die Worte ins Gedächtnis: Christus vincit, Christus regnat, Christus triumphat! Dieser Ausruf schickt sich für die gouvernementale Kirche des römischen Katholizismus, er ziemt sich nicht ganz für die Gesinnungskirche des Protestantis-

mus und gilt bei weitem nicht in der Gnadenkirche des östlichen Europa. Hier findet nur der Geringe, dies wegen seiner weltlichen Minderwertigkeit, Gnade; sie wird ihm umsonst zu teil. Nicht der individuelle Glaube oder die Vernunft eines jeden, die ja falsch sein können, leiten da den Menschen und verbürgen sein Heil. Selbst die Tat Jesu tut es nicht allein, sondern die gesamte historisch gewordene Ordnung des kirchlichen Lebens, der unpersönliche, kollektive Kirchengeist der Jahrhunderte. (Man lese darüber bei dem auch in West-Europa durch seine originelle Kritik des römisch-katholischen und protestantischen Christentums bekannten Theologen Chomjakoff, Werke II, Moskau, 1900, in russischer Sprache.) Die Kirche selbst ist Christus, ist die Verkörperung und das Gefäß der Caritas. So einer Kirche aber, der eine ausgesprochene Neigung zur Volkstümlichkeit nicht in Abrede zu stellen ist, scheinen vor allem die Vielen, die nicht gelten und sozial leicht sind, am wertvollsten zu sein.

Die Kirche und die Gebildeten (die sog. Intelligenz), beide autochthone Mächte der russischen Kultur, waren darin einig, daß die Armut moralisch zu taufen, moralisch zu krönen sei. Als infolge der sozialen Bauernkrise mancher Adelige seinen Privilegien entsagte und moralisch reuig wurde, stieg er hinunter, ins Volk, und pries und betete die Naiven, die in Armut Lebenden und Schaffenden. Die Härte gegen die selbstischen Neigungen und das Mitleid mit den Enterbten kannten keine Grenzen. Da kam es, wo das soziale Gewissen der Armut vermählt und mit ihr eins wurde. Gewiß, auch der Geschichte des Westens sind die sozial-moralischen Erleuchtungen der Aristokratie nicht fremd, ohne dabei an die philanthropische Missionsarbeit mancher Industrie- und Geldmagnaten zu denken. Der Westen hat genug der Franz von Sickingen, der Götz von Berlichingen, die sich ihrer Pflicht dem „kleinen Manne" gegenüber bewußt sind. Nicht zu vergessen ist die Nacht des 4. August 1789, als der französische Adel seine große moralische Macht kundtat, und das England, das für billiges Brot des Arbeiters kämpfte. Im russischen Adel ging es aber, selbst in der Zeit der Leibeigenschaft, sonderbar zu. Mancher Grundherr ahmte auf eigene Gefahr hin die Franzosen des 4. August 1789 nach, mancher führte unter seinen eigenen Bauern freiheitlich-konstitutionelle Einrichtungen ein. Wenn auch diese Kundgebungen ziemlich vereinzelt und ohne großen praktischen Erfolg geblieben sind, so verraten sie doch eine eigene moralische Absicht. Sie paßten sehr gut in den Rahmen der russischen Volksmoral, deren Losung Entsagen heißt. Der französische Schriftsteller Stendhal, der in der Großen Armee von 1812 Offi-

zier war, nennt den Brand von Smolensk und Moskau das größte moralische Ereignis des Jahrhunderts: Im Namen eines Höheren verzichteten hier die Russen auf ihr Hab und Gut. Man würde vielleicht geneigt sein, darin nur das Aufgeben der Streitposten durch Barbaren und Nomaden zu erblicken. Dem ist aber nicht so. Wir haben es hier mit von wohlgeschultem Adel geleiteten Kulturzentren zu tun. So erzählt derselbe Stendhal von vierhundert Palästen in Moskau, in denen der ausgesuchte, stilvolle Luxus alles übertraf, was er, der vielgereiste Salonmensch, je in Frankreich, Italien und Deutschland zu sehen bekommen. Solche Traditionen und solche Neigungen des Volkscharakters machen es verständlich, wenn gerade die russische Gesellschaft der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts zum Schauplatz eines ganz eigenen philanthropischen Bewußtseins, einer Art Humanismus von oben, wurde.

Da hieß es: Der kleine Mann, den die Sorgen fürs tägliche Brot vollauf in Anspruch nehmen, sei nicht verpflichtet, an Pflichten den Mitmenschen, der Gesellschaft gegenüber zu denken. Die Mühe der sittlichen Verantwortung müßten ihm die anderen, die Bevorzugten und Sichergestellten nehmen. Sich dem Proletarier und Armen zuwendend, verkündeten sie: Wir sprechen dich von jeder Sittlichkeit, von dem mühevollen Gefühl der Verantwortung los; und in dem eigenen Milieu, unter ihresgleichen, raisonierten sie also: Bedenkt nur, was die Zivilisation kostet, welchen Menschenwert sie repräsentiert, dieselbe Zivilisation, die uns erlaubt, als Regierende und Herrschende aufzutreten, uns der Kunst und Wissenschaft hinzugeben, Kirchen und Paläste zu bauen, überhaupt als sorgenlose Kulturmenschen zu leben. Dies alles ermöglicht uns der kleine Mann, seine Arbeit und seine Entbehrungen, der „Mehrwert", den wir aus ihm „herausschlagen". Die Unkosten unserer Kultur schulden wir ihm. Wir sind durchaus seine Schuldner, und er ist der Gläubiger. Es sei die höchste Zeit, die Schuld dem Volke zu tilgen, alles daran zu setzen, um sein Los, die Verfassung seines Daseins zu ändern. Aus dieser Argumentation heraus / die ihren literarisch-klassischen Ausdruck in den berühmt gewordenen „Historischen Briefen" von Peter Lavroff fand / ergab sich eine ganz neue Selbstbewertung der Geltenden und Gebildeten. Ein jeder sah sich, als zu einem besonderen moralischen Ritterorden gehörend an, ein jeder unter ihnen wußte sich als große Persönlichkeit, der es obliege, die Geschicke der Weltgeschichte zu leiten. Diese ganze Moralströmung endigte schließlich in einem übertriebenen Selbstkult des Häufleins der Gebildeten. Eine andere, größere Gefahr, die dieser eigen-



tümliche autokratische Humanismus in sich barg, lag im Freisprechen des Volkes von der sozial-sittlichen Verantwortung. Ein im Grunde antidemokratischer Zug, der den humanistischen Kern dieser ganzen Bewegung ernstlich in Frage stellt. Denn vom Streben, die sittlichen Verpflichtungen der Gesellschaft gegenüber, zur Aufgabe einzelner Auserwählter zu machen, führt der Weg direkt zum großen Entsittlichungsprozeß des Volkslebens und der Volksarbeit, der in unserer Zeit geradezu gefahrvolle Dimensionen angenommen hat. Ich werde gleich zeigen, wie ich das meine.

Die Entsittlichung der Volksarbeit

Man sollte eigentlich über die Geschicke der Moral in Gleichnissen und Schlagworten reden. Wo aber das Talent nicht ausreicht, um solche zu bilden, darf man die Anschauungen und Tatsachen, die jene auszudrücken haben, bloß als Zeichen und Andeutungen gelten lassen. Denn im Grunde handelt es sich um unterirdische Wollungen, die sichtbar gemacht, ihre Lebendigkeit, ihre Wesenheit einbüßen. Was der Schaffende und Strebende vermöge der Moral tatsächlich im Leben ausgerichtet hat, mag von großer Bedeutung für die Gestaltung menschlicher Beziehungen sein, ist aber für das Erleben und Ausleben des Stücks gehandhabten Daseins, ist für den Innenmenschen ziemlich belanglos. Gewiß, nach den Werken sollt ihr sie richten. Das Ziel, das Werk aller lebendigen, spontan entstehenden Moral äußert sich aber, worauf ich schon oben hinwies, in der Überführung des Göttlichen, des ganz Intimen und Schöpferischen in die eigene Seele und in die Seele des Mitlebenden, es ist das sich autonom erlebende Bilden dieser Seele, des „Menschlichen" schlechtweg. Deshalb erweckte die Schriftmoral so geringe Sympathien: Sie gelangt zu uns von außen, sie kommt uns beinahe wie ein unerwünschtes Schicksal vor, dem wir nicht zu entrinnen wagen, und wir empfinden sie als Zwang, der eher tötet und erstickt, als lebendig und frei zu machen. Das Talent, nach Moralität zu streben, ist die Fähigkeit, sich frei zu wissen, ist die Begabung, sich schöpferisch einem Menschen und einer Sache zu nähern. Und es mag daraus ein gegenseitig verpflichtendes Gesetz resultieren. Wie der Künstler, so will auch der moralische Mensch in uns etwas schonend aus der Umwelt herausheben, dem den Charakter des Ewig-Göttlichen oder, verständlicher, des Menschlichen verleihen. Nur ist die Sittlichkeit im großen und ganzen genialer, allgemeiner, volkstümlicher als das künstlerische Schaffen. In jeder Regung des Menschen, in jeder seiner Aktivitätsart, in jeder Beziehung von Mensch zu Mensch, zu sich selbst, ist sie als Keim, als Möglichkeit vorhanden. In jedem Moment unserer frei-

willigen Aktivitätsäußerung **kann** etwas Höheres, an sich geltendes, „Gesittetes" geboren werden, das Menschliche kann sich offenbaren und **kann** auch brach, tot bleiben.

Lebendige Sittlichkeit und Volkstümlichkeit, Menschliches sind daher fast Synonima, und wo jene fehlt, fehlt die Quelle aller echten Demokratie. Mühsam ist die Menschen-Gestaltung oder die Volksbildung vor sich gegangen. Und jeder Versuch, dem Volke die Begabung zu freier, sittlicher Betätigung abzusprechen kommt einem Raub an dem Menschenwerden, an dem Menschentum schlechtweg gleich. Wie so oft im Leben des einzelnen, so sind auch im Leben des Volkes die Freunde weiter und die Feinde näher, als man sie wahrzunehmen glaubt.

Die moderne unpersönliche, mechanisierte Arbeit, um die die Massen kämpfen, nach der sie ständig auf der Suche sind, von der sie sich gar nicht trennen / die angeblich freundliche Macht, die von Irrwegen abhält und aufrecht erhält, ist es, die zu allererst eine tiefe Bresche in das lebendige Volksleben tut. Ich meine die verbreitetste Arbeitsform von heute, die in Abhängigkeit sich vollziehende industrielle Arbeit. Der Akzent muß hier auf die **Arbeitsart** gelegt werden. Beide, sowohl der Arbeiter wie das Arbeitsobjekt treten im Laufe des ganzen Produktionsprozesses als entpersönlichte, entseelte Wesen auf. Wo soll hier ein sittliches Verhältnis Platz greifen. Wie anders trug es sich in der vorgeschichtlichen Periode moderner Arbeitsformen, im katholischen Zeitalter zu, wo trotz alledem ein Schöpfer, ein Meister sich liebevoll in seine Tätigkeit versenkte und als Resultat ein Werk entstanden war, das die persönlichen Züge einer Person, einer Seele an sich trug. Eine freiwillige Verpflichtung dem Werke gegenüber gab sich kund. Und mit ihr hat die großzügige Erziehung der europäischen Menschheit zur Arbeit ihren Anfang genommen. Der Reformationsgeist hatte natürlich die sittliche Angriffskraft, den Antrieb zur Arbeit gestärkt, ließ aber den Schaffenszustand des Arbeitenden, insbesondere sein Werk außer acht. Dann kam die durchweg rationalisierende Arbeitsweise von heute. Sollte es dieser Arbeit einmal beschert sein, eine ganz freiwillige (zum Teil ist sie es beim normal angelegten Arbeiter auch heute; schon der Arbeitstrieb, das freie Spiel der Energie macht sie dazu) zu werden, so können dadurch sicherlich manche sittliche Potenzen im Arbeitenden ausgelöst werden. Ein ganz und gar sittlich-schöpferisches Verhältnis zu seiner Arbeit wird der also Befreite nicht zu fassen vermögen; dies wird er nicht können, solange sein Werk Stückwerk, Fragment, Zugabe zu irgend einem Mechanismus bleibt. Das soziale Auge,

das ihm helfen könnte, das ganze Werk, für das er ein Bruchstück geliefert hat, zu überschauen, ist ein Glaube der Zukunft, ist an sich vor allem Verstandessache. Unmittelbar, faßbar das eigene Erzeugnis mit dem konkreten individuellen Auge zusammenzuschauen, ist ihm, wie jetzt die Dinge liegen, für unabsehbare Zeit versagt. Man muß es eingestehen: Im allerbesten Falle neutralisieren die Arbeitsmethoden von heute die schöpferische Energie des Volkes. Der Arbeitende kehrt vielleicht aus der Werkstatt disziplinierter, „militarisiert" heim, sittlich bereichert kommt er nicht zurück. Seine Seele wird restlos aus dem Arbeitsprozeß, aus der „Materie" ausgeschieden; es steht ihr die einzige Möglichkeit frei, sich in der sozial-sittlichen Betätigung wahrzunehmen.

Die sozialen und politischen Taten müssen jetzt das Äquivalent für das neutralisierte schöpferisch-sittliche Moment abgeben. Auf eigene Gefahr hin, aus eigenster Initiative sittlich aufzustreben, erlauben dem kleinen Manne seine beschränkten Mittel nicht. Das sittliche Pathos aber, das er meistens in den kollektiven Kämpfen entwickelt, wird ihm von den priviligierten Minoritäten streitig gemacht; das utilitaristisch gestimmte Zeitbewußtsein läuft auch diesem zuwider. Vielleicht zum ersten Male in der Kulturgeschichte macht sich das Streben bemerkbar, selbst das sittliche Verhalten, diese eminent volkstümliche Äußerung des Menschen, sein Recht auf Selbstbewertung in eine privilegierte, aristokratische Lebensform umzuwandeln. Man möchte da beinahe das sittliche Vermögen des Volkes usurpieren, wie die Geschichte einst seine frei-künstlerischen Neigungen gebunden und dann auch usurpiert hatte. Was der stärkere Mensch nicht ganz auszurichten vermochte, das vollbrachte am Ende die unpersönliche Macht der Arbeitsteilung. Keine Volkskunst, vom Volke selbst gepflegte Kunst, vielleicht auch bald keine Volksmoral mehr. Wir sind schon soweit, daß dem Unbemittelten die sittlichen Kundgebungen übel genommen werden. Man hört ausrufen: Wie untersteht sich ein Proletarier bloß aus sittlicher Sympathie, im Hinblick auf ideale Forderungen oder infolge des gesteigerten Verantwortlichkeits-Gefühls für die Klasse seiner Leidensgenossen, seine Tätigkeit lahmzulegen und so sich und die Familie dem Elend preiszugeben! Oder dieser begabte, arme Teufel sollte lieber für seine unmittelbare Existenz sorgen und nicht, sich überwindend, idealen Gütern und heroischem Tun nachjagen. Sittliche Heldentat und Aufopferungsmut, gleichviel wem sie zugedacht seien, seien ein unerlaubter Luxus. Sittlicher Heroismus, der an sich eine Verschwendungssucht sei, dürfen sich nur die Reichen und Bevorzugten gestatten. Man soll

nur „sollen", wenn man kann, wenn die Mittel es einem erlauben. Der kategorische, unbedingte Imperativ Kants: Du kannst, denn du sollst, grenzt an sittlichen Don Quijotismus.

Wie das Volk, der einzelne mit diesen und ähnlichen Warnungsrufen, mit diesen Einschüchterungsversuchen ins reine kommt, mag hier dahingestellt sein. Wo das Pathos des individuellen Lebens und Schaffens nicht ausreicht, dort hilft die Passion der kollektiven Tat; diese sorgt schon dafür, daß die Volksmoral nicht unter Null sinke. Der Wille des autokratischen Humanismus eilt jedoch seinen weiteren Zielen entgegen. Er begnügt sich nicht mehr mit den Neutralisierungsversuchen der Volksmoral. Die echte, von Erfolg gekrönte schöpferische Sittlichkeit soll jetzt das Gut nur einzelner, auserwählter Geister sein, der Moral selbst soll das Ausleseprinzip zugrunde gelegt werden. Damit übersteigen wir schon die Grenze der eigentlichen demokratischen Moral und geraten ins Bereich der Aristokratie, wo zu allerletzt das sittliche Schaffen überhaupt in Frage gestellt wird.

Moralische Gegenrevolution. Die Moral der Auslese. Amoralismus

Die moralische Opposition, die der Demokratie bereitet wird, gehört mit zur Geschichte des volkstümlichen Humanismus. Der Zusammenhang beider ist nicht lediglich ein äußerer, dialektischer. Gerade bei uns, wo auf dem Gebiete des allgemeinen Staatslebens der Grundsatz der Demokratie: die Kulturfähigkeit aller, ihre „Tauglichkeit zu beliebigen Zwecken überhaupt" / dies Worte aus einem kantischen Text über das Wesen der Kultur, / ihr Wille zur Geltung zur allgemeinen Anerkennung gelangte, auf der Grundlage einer solchen Kulturverfassung vermag jeder aus dem Volke sich in seinem privaten Leben auch der aristokratischen Moralprinzipien zu bedienen. Tatsächlich bildeten sich in der Seele des modernen Menschen / welchem Stande er auch entstammen mochte / zwei abgesonderte Schichten, denen moralische Potenzen verschiedener Natur entspringen. Vor allem: Alle gelten wir gleich in kultureller, staatlicher Beziehung. Und dann: Da wir es sind, sehe ein jeder zu, wie er sich, dank der individuellen Begabung, mit dem Leben abzufinden vermag. Erst der Wille zur Geltung aller, und im Anschluß an ihn der Wille zu einer eigenen sozialen Position, der Wille zur Macht. Als Folge solcher Verschwisterung soll sich eine demokratische Sozialverfassung mit individuellen, aristokratischen Lebenseffekten ergeben.

Es sind keine Spitzfindigkeiten des phantasierenden Geistes, die auf solche Kulturgestaltungen schließen lassen. Wo die Demokratie zu einem Faktor des allgemeinen Lebens wird, werden im einzelnen sowohl der Wille zum

Ganzen, der Gemeinschaftswille, wie der Wille zur persönlichen Macht und Ansehen erweckt und geschärft. Jener nährt und fördert das soziale Gewissen, dieses schafft Platz für das Streben nach einem individuellen, eigenem Sein in der Gesellschaft. Die historisch gewordene, konkrete Demokratie wird stets von diesen zwei Trieben heimgesucht, beide fressen sie an ihrem Mark und bedrohen oft die humanitären Fundamente, auf die sie begründet ist. In keiner anderen Gesellschaft treten sowohl das Zugehörigkeitsgefühl zur Allgemeinheit, wie die Liebe zur Macht so stark und offen ans Tageslicht. Was in der Theorie unlogisch scheint, ist im Leben noch logisch genug; was wir als Widerspruch hier empfinden, wird uns einst als konkrete Lebenswahrheit anmuten.

Nur in Zeichen und Andeutungen darf hier über die Moral der Auslese geschrieben werden. Dem Kundigen wird die Erwähnung von einigen Namen genügen. Im rigorosen, verschlossenen Geiste des Calvin sind ihre metaphysisch-theologischen Voraussetzungen gegeben, Shakespeare hat ihr ein weltliches, dämonisch-künstlerisches Gepräge verliehen, Malthus legte die sozial-ökonomischen und Darwin die biologischen Fundamente fest. Mit Spencer erhielt sie eine Richtung ins Energetische, und bei den Deutschen Stirner und Nietzsche vermählte sie sich dem Aufruhr und der Rebellion, mündete sie sowohl in Nihilismus wie ins Übermenschlich-Heroische hinein. So das Programm.

Wie die autonome Moral der Demokratie, so hat auch das aristokratische Prinzip der Sittlichkeit den Anfang mit Gott gemacht. Die Gottheit selbst hat die Menschen in auserwählte und nicht auserwählte, der Gnade beraubte Wesen eingeteilt. Es herrscht in der Welt der Menschen die Macht der vorherbestimmten, prästabilierten Disharmonie. (Es fällt mir ein: vielleicht schuf später Leibniz seine Vorstellung von der prästabilierten Harmonie in bewußter Gegnerschaft zu Calvins Gnadenwahllehre, die dasselbe bedeutet, wie prästabilierte Disharmonie. Und ist dabei Leibniz nicht als eigentlicher Urheber aller deutschen Moral, die mit Ausnahme ihrer zwei Ausläufer, Stirner und Nietzsche, durchweg humanistisch und volkstümlich war, anzusehen?) Mit den persönlichen moralischen Anstrengungen ist nicht viel auszurichten. Das sittliche Können des Menschen, sein Erfolg, ist an Gottes Gnade gebunden, die nicht jedem zuteil wird. Gott selber greift ins Menschenleben ein und beschränkt oder bevorteilt. Keiner unter den Menschen kennt aber im voraus sein Schicksal. Es bleibt nichts übrig, als tätig zu sein; wessen Streben von Erfolg gekrönt wird, der zählt sicherlich zu den

Auserwählten. Der Mensch regiert nicht, und der Sieg ist nicht seiner Hände Tat. Die Gnade Gottes allein tut es. Nicht alle gelten also, nicht alle sind, selbst in einem Punkte, gleich lebensbegabt. Ein gottbegnadetes Aristokratentum ist allein der sittlichen Überwindung, der Erleuchtung fähig. Ein von Gott vorherbestimmtes Schicksal waltet über Leben und Tod der Erdenkinder.

Dieser finstere Fatalismus hatte einen gewaltigen Eindruck gemacht. Er wirkte mit der Zeit traditionell. Geändert hat sich in der Folge bloß die Ansicht über das, was die Auslese und den Lebenserfolg bestimmt. Man versuchte die moralische Weltordnung ohne Gott zu denken. Im Menschen selbst sollten die Kräfte entdeckt werden, die die Tauglichkeit und Auswahl beherrschen. Darin hat sich sicherlich die Macht des Humanismus, sein Streben, das Leben in irdische Grenzen zu bannen, kundgetan.

In den Renaissance- und Gewaltmenschen der Shakespeareschen Dramen hat die natürliche Macht, über die man vom Hause aus verfügt, das letzte Wort. Der Rhythmus der eigenen Kraft, ihr natürlicher Ablauf, das notwendige Auf- und Niederstreben der Energie bestimmt den Gang der Ereignisse. Wer ungebrochene Macht bekundet, ist auch in seinem ganzen Treiben gerechtfertigt. (Schiller denkt einmal ähnlich.) Das mahnende und quälende Gewissen tritt gewöhnlich in den Perioden des Lebens auf, wo der Wille zum machtvollen Auftreten gebrochen oder seine Intensität im Abnehmen begriffen ist. Wie eine krankhafte aber schöne Leidenschaft begleitet es den Menschen überall dort, wo die gesunde Bestialität, das titanenhafte Drängen versagt. Es ist nicht die Ursache, sondern das Symptom des Erkrankens. Weh uns, wenn die Naturmacht ihren periodischen Wendepunkten zueilt oder uns gar verläßt! Die „Natur" in uns kleidet sich dann in menschliche Trachten, wie verwünschen das eigene Leben und die Welt; wir sind unglücklich. Das Gewissen, wie das Zünglein an der Wage, zeigt uns diesen tragischen Zustand unfehlbar an. Nur dem kann geholfen werden, der über unverbrauchte latente Naturgenialität genügend verfügt. Wie ein elementares Ereignis, wie ein Sturm ergreift sie aufs neue die Gemüter, reinigt die Luft und bringt Frieden. Das Menschliche ist lediglich eine Zugabe, eine Begleiterscheinung der erkrankten Natur in uns. Mannigfaltig sind aber diese Krankheitserscheinungen. Die böse Leidenschaft und Besessenheit (ein Beispiel: Othello's Eifersucht) ergreifen nicht minder stark, denn die immanente Gebrochenheit des Wollens, der Mangel an naturwüchsiger, bestialischer Kraft. (Beispiel: Hamlet, König Lear). Die Naturpassion geht hier mit dem Menschen um und leitet sein Geschick.

Diese Auffassung des Shakespeareschen Geistes soll nur als Beispiel dienen dafür, welche Kraft und Rolle dem Menschlichen und Sittlichen zukommt, wenn man das Leben durch das Medium der Natur ansieht. Die Natur scheint hier dem sittlichen Können des Menschen nicht gerade hold zu sein. Malthus hat diesen Gedanken in möglichst schroffer Form ausgedrückt, wie folgt: Die Erde, ihr Reichtum stehe im Gegensatz zur Forderung der Humanität, einem jeden die Autonomie seines Daseins sichern zu wollen. Nicht für alle scheint die Sonne und blüht der Weizen. Die Menschen vermehren sich schneller als der für ihre Lebensunterhaltung nötige Vorrat an Nahrung. Die Erde ist es diesmal, die versagt, den Bedarf aller zu decken. Die Armut, Sklaverei und Lasterhaftigkeit der Volksklassen sind daher vorherbestimmt. Hilfe, schloß die Zeit, vermag allein die Verminderung der Geburten zu leisten. Das unbeschränkte Recht auf die Familie komme nur den Reichen und Auserwählten zu. Den arbeitenden Klassen soll die Moral der Entsagung zur Pflicht gemacht werden. Das Pathos der biologischen Selbstbeschränkung biete einen Ersatz für die Fordernis der Auslese.

Das ewige Motiv der vorherbestimmten Auslese, die Einteilung der Menschen in Auserwählte und Benachteiligte, erfährt in der Folge, im Darwinismus, eine wichtige Korrektur: Die Kraft der Anpassung gehört mit zum Wesen der Auslese. Die am besten Sichanpassenden an die Forderungen der Umwelt sollen sich als die Lebensfähigsten, als die Auserlesenen im Kampfe ums Dasein erweisen. Beide Richtungen des moralischen Denkens der Briten, sowohl das Ausleseprinzip wie das Prinzip der Anpassung, der Absonderung und der vereinigenden Unterordnung, gelangen hier zum Vorschein. Im Hintergrunde des gesamten weltdramatischen Vorganges webt die Notwendigkeit. Das Fatum der allgemeinen Weltökonomie verteilt die Rollen. Erst der Erfolg zeigt an, wer zu den Auserwählten bestimmt war. Die alte calvinistische Unerschrockenheit tritt ans Tageslicht aber schon auf immanenter Grundlage, innerhalb der Grenzen der Naturvorstellung.

Ich frage hier nicht, wie sich die Anpassungsfähigkeit, ein sicherliches aktivindividuelles Verhalten, mit der vorherbestimmten Notwendigkeit reimt. Auch lasse ich das große Geheimnis der Auslese oder Distanzierung und die Seite der Anpassung, in der das individuelle Moment völlig verschwindet, außer acht. Diese und noch viele andere theoretische Rätsel haben nicht vermocht, der Auslesemoral Darwinistischer Observanz den Garaus zu machen. Ihr kultureller Erfolg war durch den aristokratischen Herrschaftswillen, der in uns allen lebt, von vornherein gesichert. Auf die Unterstützung dieses

Wollens seitens der biologischen Theorien kommt es mir hier lediglich an. So gesehen, verdient z. B. Herbert Spencers Lehre von der absoluten Anpassungsfähigkeit innerer Verhältnisse und Kraftpotenzen des einzelnen an die Umwelt noch in einer anderen Beziehung große Beachtung. Das Maximum der stattfindenden Anpassung an die natürliche und soziale Umgebung soll besonders die Brauchbarkeit des Menschen für das Leben dokumentieren. Wer sich so „nützlich" im weiten Sinne des Wortes erwiesen hat, ist auch gegen das Leiden gefeit. Der Lebenszweck ist die Leidlosigkeit. Auf diese ist auch die Moral abgestellt. Hier ist abermals nicht der Gedankengang an sich, sondern die Folgerungen für das Menschliche von Wichtigkeit. Der Schmerz und das Leid, die vom Christentum zu einem fruchtbaren Lebensfaktor erhoben, von der Demokratie eine sittliche Weihe erhielten, erfahren eine Umwertung. Der also Leidende soll sich als biologisch minderwertig herausstellen, sein allgemeiner Lebenswert soll gering sein.

Für das Menschliche und mithin für seinen Träger, die Demokratie, bleibt kein Ehrenplatz in der Welt übrig, falls man diese ausschließlich mit den Augen der „Natur" ansieht. Das gesamte autonome sittliche Menschheitswollen zerfällt in ein Nichts oder wird wenigstens entwertet und in Fesseln gelegt. Wo das Menschliche nicht völlig in Natur aufgeht, wird es als Projektion natürlicher Organe gedeutet. Auch für diese Ansicht wäre eine Reihe theoretischer Vertreter anzuführen (z. B.: Fischer, der Verfasser des Buches: „Das soziale Problem", L. Stein u. a.). Wozu aber die Namen und Theorien vermehren, die hier nur als Zeichen und Andeutungen für Geschehnisse, die sich im Leben selbst abspielen, zu gelten haben? Der Kampf der Kräfte und Motive, die sich hinter diesen wissenschaftlichen Reflexionen verborgen halten, ist hier grundlegend: Die Auseinandersetzung zwischen dem göttlichen und menschlichen Motiv ist vom Kampfe des Menschlichen und Natürlichen abgelöst worden. Für das moralische Bewußtsein bedeutete es eine Krisis, die zur völligen Vernichtung aller moralischer Belebung und Bewertung, zu dem sogenannten Immoralismus führen sollte.

Aus dem Triebe heraus, das Leben jenseits der Ordnungen zu wissen, die Natur und Sitte, Gesellschaft und Gottesvorstellungen aufrichten, wuchs der Immoralismus heraus. Frei von allen Satzungen, die beschränkend wirken, die Hingabe an den Willen zum Werden, ein Leben im ewigen heroischen Sichwandeln, der Mensch ein unfaßbares Etwas, eine Einzigkeit, die aller Fixierung spottet, des Menschen Tun und Lassen ein unmittelbares adäquates Erzeugnis des inneren revolutionären Rausches. Die Deutschen

Stirner und Bahnsen haben diesem Triebe nach Befreiung des Menschen von allen Inhalten und Satzungen, sowohl weltlichen wie überweltlichen, den philosophischen Ausdruck verliehen. Stirner zeigte, was das sich als „frei", als „Nichts" wissende Ich zu bekämpfen hat, während Bahnsen die von den „Idolen" befreite Welt als Nihilität erklärte. Die Menschenwelt, wie sie ist, wie sie fortwährend von der Geschichte erneuert wird, berge eine Kluft, enthalte einen Widerspruch zwischen Sein und Nichtsein in sich und sei daher wertlos, eine Beute der Heuchelei und Unwahrhaftigkeit / dies die Meinung des Dialektikers Bahnsen, / alle Kultur ist auf Abhängigkeit begründet, ist der Götzendienerei voll und müsse durch die Abkehr von aller sittlichen Verbindlichkeit und Gesetzlichkeit zunichte gemacht werden / dies die letzte Konsequenz der Stirnerschen Revolutionsmystik. Absoluter Atheismus, absoluter Nihilismus und als praktische Folge davon absoluter Amoralismus. Auch dieser Vernichtung aller Humanität lag eine humanistische Absicht zugrunde: dem Menschen die Freiheit erobern, die Freiheit allerdings als ein Sichlossagen von allen Inhalten und Ordnungsweisen der Welt gedacht. Im konkreten Leben bedeutete sie den Mut des Widerstandes und den Mut, umwälzend in die Umwelt einzugreifen. Sie griff in die wichtigsten Daseinsfragen des Menschen hinein. Sich dem Willen zum Leben, sowohl in seiner demokratischen wie in der aristokratischen Äußerungsform vermählend, stärkte diese revolutionäre Freiheitsart den Trieb zum Angriff in hohem Maße. Den Menschen und den Titanen, das sittliche und das natürliche Wollen in uns, / beide begeisterte sie zur Tat. Sowohl die Aristokratie wie die Demokratie haben einen neuen Geist verspürt. Man wollte nicht mehr gemäß den *Forderungen* des Daseins leben; man *wagte* das Leben. Der Revolutionär und Atheist hat von der Seele eines Jeden Besitz ergriffen. Der Amoralismus begann manche Wendungen und Etappen im Leben auszufüllen, er wurde unentbehrlich und so auch heimisch. Das Aristokratentum besann sich auf seine titanenhaften Neigungen (theoretisches Zeichen dafür das Wirken Friedrich Nietzsches), die Demokratie aber fügte ihrer Kultur einen neuen Inhalt hinzu: das Gefühl der umwälzenden Tat. Der sich geltend wissende, autonome Mensch sollte jetzt Tatenmensch werden.

Die moralis
Krise. Mora
Antinomien
Antithesen.
Schwelle de
Sittlichen

Es mehrten sich die inneren Gefahren, die die Humanität und mithin das Demokratische von Grund aus bedrohten. Der moralische Zustand aller Gesellschaftsglieder ist problematisch geworden. Eine allgemeine sittliche Krise ist im Anzuge.

Im Mittelpunkte des neuen europäischen Lebens / ich beschränke mich auch hier vorläufig auf Zeichen und Andeutungen / kam es fortwährend zum Konflikt zwischen Sein und Werden, zwischen dem Recht auf den status quo und dem Recht auf die Revolution. Väter und Söhne, das beharrende und variable Element, bekämpften einander in der Brust eines jeden. Fr. Hebbel hat dieses notwendige Moment des in Bewegung geratenen Volkslebens zur Tragödie erhoben. Da stehen meistenteils nicht wie üblich zwei Ordnungen, Forderungen entgegengesetzter Art einander gegenüber, sondern der einzige gerät jenseits der bestehenden Sittenkultur, und sich selbst überlassen, als einziger, geht er in Lebensverbindungen ein, übt Impressionen aus, die dem Heimatskreis, dem er entstammt, gefährlich werden. Was noch gestern wertvoll dünkte, wird heute zum alten Eisen geworfen, die Treue verraten, die Ehre anderer verletzt. Und ist die eigene Tat zu Ende, so beginnt ihr Vollstrecker gegen sich selbst zu rebellieren. Eine Welt voll Elend tut sich auf.

Das Volk, wie es noch naiv, der eigenen Sitte treu lebt, hat die moralischen Antinomien nicht gern. Ist es die Tochter, die sich mit einem Fremden vergangen, oder ist es der erwachsene Mann, der kraft spekulativer Begabung sich über den engen Lebenskreis erhoben hat, das Volk, das noch in den traditionellen Formen lebt, verzeiht es beiden nie. Sein und Anderswerden bleiben ihm unausgeglichene ewige Gegensätze. Wenigstens für das Gefühl bleiben sie es und rufen moralisches Unbehagen hervor. Und da jeder Mensch von heute tausendfach in die Lage gerät, eigene und fremde Lebensordnungen in Frage stellen zu müssen, so bemächtigt sich der Seele ein chaotischer Zustand. Die Häufigkeit der Übertretungen bringen den Sinn für moralische, persönliche Sauberkeit selbst in Gefahr. Das Familien- und Geschäftsleben unserer Tage zeugen davon. An sich sind diese Entgleisungen gar nicht so übel. Gefährlich werden sie, sobald sie den Blick für Gut und Böse trüben und zum schonungslosen, d. h. auch zum unschönen Tun veranlassen. Da sinkt schon die Qualität des eigenen Schaffens, der Mensch selbst nimmt an Kulturgewicht ab.

Die Problematik, die dem ewigen Konflikt zwischen Sein und Anderswerden entspringt, wird bei näherer Betrachtung vom latenten Gegensatz zwischen Naturwollen und sittlichem Wollen in uns, zwischen der Naturpassion und der Passion des Gewissens abgelöst. Jene bedeutet ja das Vertrauen zum ursprünglichen, natürlichen Wesen, den Kultus der Gewaltpersönlichkeit mit den Tugenden der Tapferkeit, der Überlegenheit und der Körper-

schönheit; sie erzeugt den Renaissancetrieb. Diese äußert sich in der Hingabe an das moralische Ich im Menschen, in der geistigen Selbstbehauptung; sie hat das Reformationsideal zur Folge. Beide Kulturrichtungen wirken zentrifugal, absondernd, auseinanderlegend. Sie richten den Blick des einzelnen auf die Peripherie des gemeinsamen Lebens. Im Renaissancebewußtsein rührt die Bedeutung des Menschen von seinem Haben und Können her, von der Machtstellung, die er inne hat. Die Bildungsweise der Renaissance strebt dem Individualismus, der Absonderung des triebartigen Vermögens im Menschen zu. Sein Ideal ist, wie das Leben der „Natur", dynamisch, wechselnd. Und in seiner Eigenschaft als „natürliches", freies Wesen verfügt der Mensch über die Freiheit, die dem Willen zum Angriff entströmt. Das Reformationsideal sah hingegen auf den Personalismus ab, der statisch wirkt und Ruhe, Beharren gebietet. Bedeutung und Lebenswert verleiht hier allein das Bewußtsein der menschlichen Würde. Ein jeglicher Mensch, weil er Mensch ist, weiß sich als Person, gilt. In dieser Sphäre des Erlebens heißt freies Tun, Freiheit schlechtweg Gesetzen gehorchen, die man sich selbst gibt.

Es schickt sich nicht, all die inneren sittlichen Widersprüche, in die der einzelne kraft der entgegengesetzten Willensrichtungen verwickelt wird, zu schildern. (Einiges darüber in meinem Buche: Ideen zur Philosophie der Kultur. Der Kulturakt, München, 1910 und in meinem Aufsatz: Schiller und Hegel, Bücher der Gegenwart, Berlin 1910.) Genug, wenn auf die antagonistische Äußerung des Naturwollens, das mit dem Streben nach Herrschaft und Macht endet, und des sittlichen Willens, und dessen Beruf, einen beharrenden Zustand personenhafter Natur hervorzurufen, hingewiesen wird. Von keiner dieser Mächte kann der Mensch lassen. Das Tun und die Gesinnung werden abermals durch ein sittliches antinomisches Gegenpaar belastet. Sag' dich los von den einseitigen „Führern des Lebens" / riet Schiller:

> Nimmer widme dich einem allein! Vertrau' dem ersten
> Deine Würde nicht an, nimmer dem andern dein Glück.

Die Konflikte, die hier ganz allgemein, abstrakt gezeichnet werden, sind in der Folge im Leben zu einem konkreten Widerstreit der Daseinsmächte ausgewachsen. Von Zeit zu Zeit sieht sich der Mensch genötigt, den graden, offenen Weg zu verlassen. Alle Willensrichtungen (in den Zeiten der großen Wandlungen im Gesellschaftsleben ist es besonders der Fall, und in welchem Zeitalter ist das Leben tiefgehenderen Umwälzungen unterworfen worden als gerade im protestantisch-liberalen, wo der einzelne im großen und ganzen auf sich selbst gestellt worden ist?), alle grundsätzlichen Kräfte sind zum Leben

erweckt worden. Das Pathos, das sie zum dauerhaften Frieden bringen könnte, ein Zusammenklang aller wollte sich nicht einstellen. Sie gerieten in einen „bacchantischen Taumel, an den kein Glied nicht trunken ist" (Dies ein Wort Hegels). Öfters aber führte der Widerstreit der Mächte zu einem Stillstand des sittlichen Wollens. Entgleisungen folgten auf Entgleisungen. Es stellte sich eine gefahrbringende, fortdauernde Krisis des Sittlichen ein. Die kriminelle Statistik, unsere Dramatiker und die Laufbahn eines jeglichen Menschen zeugen davon. Die Besten tappen in der Finsternis. Man weiß nicht mehr, wo das Böse aufhört und wo das Gute beginnt. Der Wunsch: sich um jeden Preis zu behaupten, vorwärtszukommen, vorwärtszumüssen / umnebelt das Bewußtsein. Das Dynamische, das Spiel aller Kräfte, läßt keinen beharrenden Zustand zu, auf dessen Boden allein eine gesunde Sittlichkeit, eine Art „Gesittung" möglich ist. Worte, die Karl Freiherr vom und zum Stein im Jahre 1816 über seine Zeit aussprach, drücken sehr gut die konkreten Zustände, in denen auch wir leben, aus: „Diese Welt ist einmal so, daß man auf der geraden Straße meist nicht vorwärts kann und doch auf der krummen nicht fahren soll. Es bleibt dabei: Die Umstände und Verhältnisse stoßen die Menschen; sie handeln und meinen, sie tun es. Gott entscheidet" (zitiert bei Ernst Moritz Arndt, Erinnerungen aus dem äußeren Leben. Reclam. S. 357.). Was soll nun aus dem Humanismus werden, der vorgibt, das Leben mit sittlichen Mitteln gestalten zu können. Wir wissen nicht, ob ein Gott uns leitet; die Verhältnisse, die Umstände tun es sicherlich. Da treten die starren Antinomien des Wollens ihren Platz den Antithesen ab. In dieser Lage trete ich als Naturwesen auf und bekunde allen Pflichten zum Trotz meinen Willen zur Herrschaft, ich lasse meine Gewaltpersönlichkeit gelten; in einer andern Lebenssituation ist es der „moralische Mensch", mein Wille zum autonomen Beharren, der schonend oder gar nach dem Satze: fiat justitia, pereat mundus, dem Mitmenschen entgegentritt; oder ich verstecke mich hinter der Forderung des Gemeinschaftswillens, der Hinblick auf das Gemeinwohl soll angeblich meine Handlungen leiten, und bald überlasse ich mich meinem impressionistischen Triebe, der Wandlungstrieb in mir, der Spielraum für das als Einzigartige empfundene eigene Individuum, die unbeschränkten Wünsche meiner „Genialität" haben die Entscheidung zu treffen. Das Leben wird zum Bacchustanz, sein Verlauf ein gewagtes Spiel, die Sittlichkeit sinkt zur Taktik und Strategie herab. Sie sind schon froh, wenn sich wenigstens die guten Manieren rechtzeitig einstellen, wenn man Ihnen mit Anstand, in welcher Absicht auch, entgegentritt. Die sind jetzt ganz aus-

gezeichnete Menschen, auf deren Handlungsweise man im voraus schließen kann. Da preist man die Verhältnisse und Umstände, die nach einem festeren Plan das Leben leiten, da ruft man die Schicksalsmächte an, die es besser fügen und die Beziehungen aller meistern. Was diesen Mächten gelingt, in ihren Kreis zu ziehen, wird auch in hohem Maße dem bösen Zufall entzogen und vor Vernichtung bewahrt. Das sittliche Wollen und Können, der Pflichtenkreis des Menschen verringert sich, schrumpft zusammen. Für die frei-humanitäre, zielbewußte Handlung ist beinahe kein Raum mehr.

Ein guter Genius unserer Zeit hat es gefügt, daß der Staat und Gesellschaftsgebilde, die in ihrer inneren Struktur dem Staate ähneln, manche seiner Äußerungen nachahmen, ihre Wirkungskreise und Einflußgebiete bedeutend erweitert haben. Ihre Forderungen und Befehle rufen den neuen „dynamischen" Menschen zur Besinnung. Sie setzen seiner Willkür feste Schranken. Sein Leben erhält einen Riß, es spaltet sich in zwei Welten, in eine sozial-staatliche und in eine private. Der Staat, das Gesellschaftliche bekundet jetzt den moralischen Willen in hohem Maße. Hinter dem Rücken des einzelnen tritt eine Art Zwangssittlichkeit ins Leben. Wie üblich im Menschenlande, geht es hier nicht ohne Übergriffe und Unterjochungen ab. Immerhin verschafft sich der Beharrungstrieb, der Wille zur Humanität eine Machtsphäre. Um so rascher nimmt der Humanismus im Bereiche des Privaten, der Familie, in den Handlungen, die dem eigenen Wohle gelten, ab. Die Hingabe an die egozentrischen Triebe, das freiere Energiespiel ergreifen vom einzelnen Besitz. Das Seelische, das Menschliche, das irgendwo auf allen Etappen aller unserer Willensrichtungen anzutreffen ist / sie seien aristokratisch oder demokratisch usw. gestaltet / schwindet aus dem Leben. In lauter Energieäußerungen, im selbstischen Drängen und rücksichtslosen Kämpfen erstickt das Seelische, wird das Gemüt / man scheue sich nicht, dieses alte gute Wort zu gebrauchen / zunichte. Wie steht es im Hinblick auf diese Diffusion des Sittlichen mit den Menschen, die unmittelbar an der Gestaltung der gesellschaftlichen oder staatlichen Sittlichkeit Anteil nehmen, die durch Amt und Beruf sich veranlaßt sehen, die öffentliche Moral zu schaffen oder auszuüben. Man würde geneigt sein anzunehmen, daß diese Moralisten von Amts wegen in ihrem privaten Leben den schöpferischen humanitären Trieb eher betätigen, als es der „energische" Mensch von heute es zu tun pflegt, was aber den Tatsachen zuwiderläuft. Derselbe psychologische Grund, aus dem heraus die Schriftgelehrten und unsere meisten Verleger ganz geringe Schätzung den geistig Schaffenden entgegenbringen / sie wähnen zu

wissen, „wie es gemacht wird", sie glauben einen Blick in das Innere des Schaffenden getan zu haben / dasselbe Motiv ist es, das den Beamten, den Bürokraten in Staats- und Gesellschaftsdiensten nicht moralisch schöpferischer, nicht humaner macht. Wo der Staat oder die Gesellschaft ihre Funktionen erweitern und so den einzelnen entlasten, geschieht es für alle gleich. Der ausgezeichnete Mensch, der die sozialen Kundgebungen in das eigene Gemüt, als ob sie die seinigen wären, einschließt, diese in sich auflöst, dieser homo humanus ist in unseren Zeitläuften keine typische Erscheinung. Der von sozial-staatlichen Kreisen, „von Berufs wegen" betätigte sittliche Wille gepaart mit individueller Gewissenlosigkeit oder, worin sich unsere Zeit besser gefällt, mit dem robusten Gewissen eines jeglichen Gesellschaftsgliedes / gehört zur Signatur der „Gesittung" von heute. Gewiß, diese sittliche Antithese erschöpft nicht das gesamte humanitäre Vermögen. Es ist noch ein andersgeartetes dialektisches Gegenpaar möglich, wo individuelle, schöpferische Moralität mit Gesellschafts- und Staatsimmoralismus Hand in Hand geht. Das Mögliche wird auch zur Wirklichkeit, wo Staat und Gesellschaft an den Grundpfeilern der menschheitlichen Lebensverfassung, an den Grundlagen des Kulturaktes rüttelten. Greifen die staats-gesellschaftlichen Kreise zu stark den Willen, das Recht auf Sein und Wehrkraft an, beschränken sie allzu sehr den Tätigkeitswillen, der sich im Angreifen und im Umschaffen kund tut, oder setzen sie sich dem Streben zu freiwilligen Vereinigungen der Menschen miteinander entgegen, so kommt echtes, zündendes Pathos ins individuelle Leben, sittliche Entrüstung und sittliche Aktivität werden wachgerufen.

Es sind offenbar sittliche Grenzen vorhanden, die weder ein Staat noch ein gesellschaftliches Organ überschreiten darf. Diese Grenzen können auch nach rückwärts oder vorwärts verschoben werden / je nach dem allgemeinen Kulturzustande des Volkes, je nach den Zeitumständen. In einer normalen, friedlichen Zeit liegt die Schwelle des Sittlichen sicherlich ganz irgendwo anders als in Kriegs- oder Revolutionszeiten. Auch nicht in jeder Kulturzone nimmt sie den gleichen Platz an. Ein Beispiel: Was an den Festtagen und was an den Werktagen erlaubt und nicht erlaubt wird. Die gesellschaftliche Stellung des einzelnen schafft sich ihre Schwelle des Sittlichen. Ihre Übertretung, z. B. die Verletzung der Ehre, kann oft einen tötlichen Ausgang zur Folge haben. Die sittlichen Grenzen stellen so die Demarkationslinie dar; tiefer kann und darf die rein humanitäre Betätigung nicht sinken. Die Fonds des volkstümlichen Humanismus vermögen nie ganz erschöpft zu werden.

Der Humanismus fährt fort, verborgen oder offen, seine Wirkung auszuüben. Seine gänzliche Vernichtung würde ja die Kultur-Verfassung als solche, das zwanglose, spontane Sich-Vertragen der Menschen miteinander sicherlich in Frage stellen.

Es gehört ein besonders feines Empfinden dazu, in den vielfältigen Beziehungen der Menschen die Grenze oder Schwelle des Sittlichen, die man nicht unbestraft übertreten darf, herauszufinden. Dennoch verstehen die meisten Menschen, wenn es sich nur um die großen, typischen Erscheinungen des Lebens handelt, diese Grenzen anzugeben. Sowohl der Handelnde wie derjenige, dem die Handlung gilt, fühlen sie genau heraus. Selbst der Verbrecher kennt diese Schwelle des Sittlichen, worauf die krankhafte Erregbarkeit, von der schon die Vorbereitung einer verbrecherischen Tat begleitet wird, hinweist. (Man lese z. B. die meisterhafte Schilderung eines Verbrechens in Dostojewskys „Schuld und Sühne". Dostojewsky kontra Lombroso und die Seinigen, die irrtümlicherweise den krankhaften, „verbrecherisch" veranlagten Typus für das Verbrechen verantwortlich machen. Das Symptom wird als Ursache hingestellt!) Um eine jegliche Kultur sind feste Linien gezogen, die auf die Verfassung, auf die Ordnungsweise, die in dieser Kultur Platz gegriffen hat, hindeuten. Ist man versucht, eine Kultur oder ein Zeitalter sittlich zu qualifizieren, will man eine Zeit gegen eine andere sittlich abschätzen, so scheint es kein besseres Mittel dazu zu geben, als die Grenzen des Moralischen hüben und drüben festzustellen. Nicht: wie verfahren wird, sondern wie nicht verfahren werden soll und kann, bietet den Maßstab für die sittliche Qualifizierung. Von dieser Seite müßte man sich auch dem Problem: *Darf man von einer sittlichen Superiorität unserer Zeit reden?* einmal nähern. Die Antwort auf diese so oft gestellte Frage vermöchte einen Aufschluß über den allgemeinen sittlichen Zustand der Zeit zu geben, in der wir leben. Dies würde aber soviel bedeuten, wie den moralischen Wirkungskreis des Humanismus in der Gegenwart zu fixieren und festzuhalten.

Von der sit-
lichen Supe-
orität der

Den moralischen Anteil kennen lernen, den der volkstümliche Humanismus in seiner präzisen Gestalt als Geltungsprinzip an der modernen Kultur nimmt, heißt die Schranken ausfindig machen, die sich der Willkür und den immoralistischen Handlungen entgegensetzen. Positiv: Inwieweit wird die Autonomie eines jeglichen Menschen in unserem protestantisch-liberalen Zeitalter in Schutz genommen, und wo liegen z. B. die Grenzen des Sittlichen im vorangehenden katholischen Zeitalter? Wer Autonomie des Men-

schen ausspricht, äußert eo ipso den Wunsch, daß auch die leibliche Person, der menschliche Körper, in Schutz vor fremdem Angriff genommen werden dürfe. Wie weit sind nun die Grenzen für das Eingreifen in die leibliche Sphäre des einzelnen im mittelalterlichen „katholischen" Staat und im heutigen abgesteckt? Ein ganz oberflächlicher Blick auf das Strafrecht und die Art, wie dieses gehandhabt wird im katholischen und im modernen Zeitalter, bietet die Antwort darauf. Drüben: die Strafe des weltlichen Armes zielte auf Verstümmelung des Körpers hin, der arme menschliche Leib wurde gefoltert und geknebelt, einmal im Vorstadium der Rechtsprozesse, als Methode der „Rechtsfindung", dann auch als Strafe und Vergeltung für die Missetat. Hüben: Alle sittliche und rechtliche Gegenwirkung des Staates finden ihr Ende in dem Schutz der leiblichen Autonomie. Was dort recht und billig galt, ist für uns gut genug, um als Frevel, an dem Menschen begangen, zu qualifizieren. Die Eingriffe in die Sphäre der leiblichen Autonomie zählen zu den Ausnahmen, erscheinen uns als Atavismus barbarischer Zeiten. Wie wir es mit der Autonomie des leiblichen Menschen, genau so halten wir es mit der Forderung der Autonomie für die soziale und politische Person. Drüben: Lehnsystem, Leibeigenschaft, Gebundenheit an die Scholle; auf sozialem Gebiete: Ständeverfassung, politische Rechtlosigkeit der Volksmehrheit, wenn auch eigene Gerichtsbarkeit, nach Brauch geregelte Gemeindeverfassung bei der Bauernschaft. Im Verhältnis zu den damaligen feudalen Staatsmächten sinkt die „Freiheit" des Bauern auf Null. Da galt noch immer das aus tiefer Not geborene Bauernwort: „Leg dich krumm und Gott hilft dir." Hüben: Vertragsfreiheit, Freizügigkeit, lose, freiwillige Gebundenheit des einzelnen an Ort, Verwandtschaft, Tradition. Und auf dem Boden dieser sozialen Freiheit erhebt sich die bürgerliche, politische Freiheitsmöglichkeit mit all ihren staatsrechtlichen Konsequenzen. Auch die Grenzen, die für das autonome Dasein der sozialen und politischen Person gezogen werden, sind jetzt weiter vorgeschoben. Die Schwelle des Sittlichen liegt dafür näher. Was zur Autonomie der Person gerechnet werden darf, weist einen größeren Spielraum auf. Die autochthone, eigene Gemeindeverfassung und Gerichtsbarkeit der mittelalterlichen Bauernschaft ist gewiß eine demokratische Erscheinung, kann aber hier nicht als Argument gegen die sittliche Superiorität unserer Zeit dienen. Diese Art der bäuerlichen Autonomie gehört noch mit zum Wesen der organischen Natural- und Familienwirtschaft, wo der Wille zum Mensch-Werden vom Naturwollen gezeugt wird. Die Menschenordnung erscheint hier eher als Zugabe und Blüte der

natur= und blutsverwandtschaftlichen Lebensordnung. Im Menschenlande, innerhalb der Staats= und Gesellschaftshorizonte vermag die Autonomie des einzelnen während des katholischen Zeitalters den autonomen Rechten unserer Zeit kaum die Stange zu halten. Erst recht ist es dort der Fall, wo der einzelne sich den äußeren Einflüssen entzieht, im Bereiche der inneren Selbstbehauptung. Der Bogen der inwendigen Autonomie eines jeglichen Menschen von heute ist weiter, höher gespannt als in den katholischen Zeiten. Der Raum, wo sich die schöpferischen Regungen des inneren Menschen kund tun, hat eine Erweiterung erfahren. Glaubensfreiheit, Überzeugungsfreiheit, Forschungsfreiheit, persönliches Verantwortlichkeitsbewußtsein usw. zeugen von der Neugestaltung und Ausbreitung der inneren autonomen Grenzen. Man fühlt nun, wie Schiller sang:

Meister rührt sich und Geselle
In der Freiheit heilgem Schutz.

Gewiß, es ist auch hier vorgesehen, daß die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Der Glaube an die Wissenschaft, an das Gesetz, in das die Welt hineingestellt ist, die Rücksicht auf die Ursachen, an die eine jegliche schöpferische Regung in uns gebunden sein soll, beschränkt und verengt das persönliche Freiheitsvermögen in hohem Maße. Nur sind es Schranken, die man sich selber kraft der inneren Freiheit setzt, auch treten Kräfte auf, die dem durch eigene Mühe hervorgezauberten Fatum ständig Opposition machen.

Genug der Beispiele. Der Gedanke ist klar. Wo man auf das Leben achtgibt, das dem einzelnen der Staat oder die Gesellschaftskreise einräumen, auch dort, wo der einzelne sich selbst innerlich gestaltet und bewertet, in diesen Regionen der Kultur überragt sittlich unsere Zeit das vorangehende katholische Zeitalter. Die Wehrkraft, die hier dem einzelnen bei uns zum Schutz seines autonomen Daseins zu Gebote steht, ist stark genug. In den meisten typischen Fällen der privaten Beziehungen von Mensch zu Mensch wird die Schwelle des Sittlichen weit nach hinten zurückgeschoben. Die Macht der sittlichen Antithesen (sittlicher Wille in der sozialen, Immoralität in der privaten Sphäre und ähnliche) wird kund. Zwecks der Veranschaulichung greife man zu den herrschenden Formen moderner, sogenannter kapitalistischer Arbeit. Da werden viele tagsüber, tagsein als Mittel zu einem wirtschaftlichen Zweck, als Anhängsel toter Maschinen, als Ding und Sache gehandhabt. Und die Arbeit selber trägt selten den Stempel des Schaffenden, der sie vollzieht. Eine radikale Entmenschlichung stellt sich ein, das Bewußtsein der eigenen Autonomie sinkt rapid nach unten. In der Werkstatt selbst bleibt

kaum Platz für unbedingte Geltung der Person übrig. Solcher Kulturzustand scheint es gewesen zu sein, der Kant das bekannte Wort vom „glänzenden Elend" der Kultur in den Mund legte. Wie steht es angesichts solcher Lage der Dinge mit der sittlichen Superiorität der Zeit? In der Anwendung auf diese sozialen Verhältnisse privatwirtschaftlicher Natur vermag die Antwort nur negativ auszufallen. Dem demokratischen Humanismus ist hier der Faden völlig aus der Hand gerissen. Und mancher zweifelt schon, ob es dem demokratischen Willen, seinem Denken überhaupt gelingen kann, Herr dieser massenhaften Entmenschlichung zu werden. Vielleicht verlangt gerade die Lösung dieses sittlichen Problems von der Demokratie selbst, daß sie die Grenzen ihres Denkens überschreite.

Vom demokratischen Denken und Werten

Sozialwirtschaftliches Denken und Werten

Im Mittelpunkt des sozialwirtschaftlichen Denkens der Demokratie, / ich meine das Denken, wie es spontan vom Volksbewußtsein gezeugt und nicht vornehmlich von den Nationalökonomen und Politikern gefördert wird, / stehen die Begriffe Arbeit und Beruf, Besitz und Eigentum, Lohn und Einkommen. Im Gegensatz zur Wissenschaft liegen hier nicht Vorstellungen und Reflexionen zu Grunde, sondern Taten und unmittelbare Empfindungen: ein sich wissendes Geschehen. Dem Volkstum, wie es noch vornehmlich am Grund und Boden haftet, gebunden ist (rührt übrigens der Ausdruck: gebunden nicht her von der Zusammensetzung der Wörter: Grund und Boden?), wie es dem Wirken der Natur (Agrikultur) und der Stimme der Wirtschaftsfamilie untertan bleibt, ist das Selbstbewußtsein, das Denken schlechtweg als selbständiges, isoliertes Moment in hohem Maße fremd. Erst die Demokratie, die um die Herrschaft, Behauptung und Angliederung des autochthonen, ursprünglichen Volkslebens an das Kulturganze kämpft, analysiert, summiert und bewertet die Tatbestände des eigenen und fremden Daseins. Inwiefern die Vielen sich als Menschen wissen, in dem Maße, als die Volksbildung zum Menschen- und Menschheits-Werden tendiert, insofern bildet sich das demokratische Denken. Das Wirken und Tun des Volkes steigt in den Kopf, es beginnt sich mit den eigenen Augen anzuschauen. Wie überall, so auch im Denken ist die Demokratie bemüht, dem Menschen, seiner autonomen Existenz gerecht zu werden. Wechseln die Inhalte des Menschlichen, so erfährt das Denken eine entsprechende Erweiterung. Das Menschliche, das als Ausgangspunkt bestehen bleibt, hält fortwährend das freie Spiel des rechnenden und bewertenden Denkens gebunden, es setzt der reinen Spekulation feste Schranken. Also bewahrt das demokratische Denken, ob es ein wirtschaftliches oder politisches, ein historisches oder philosophisches ist, seinen eigenen humanitären Charakter. Vom Menschen aus will das gesamte Getriebe verstanden werden.

Vor allem die Arbeit, auf der sich die Volksexistenz aufbaut. Die Arbeit einst und jetzt.

Die Arbeit. [Der] Gehalt des [A]rbeitsaktes, [ei]nst und jetzt

Die Soziologen haben eine Legende in Umlauf gesetzt: es soll ein goldenes Zeitalter gegeben haben, wo die Arbeit eine durchaus angenehme, im Wirken der eigenen Natur aufgehende Beschäftigung war; ein gewolltes Schaffen, das das unwillkürliche Leben des Individuums ergänzt und vollendet: das Arbeiten als Ausspannung des Natürlichen im Menschen. Der Umstand, daß die Werkzeuge der Arbeit eine Ähnlichkeit mit den Werkzeugen des menschlichen Körpers aufweisen, bestätige die Annahme. „Denn wohl lebten einst auf Erden die Stämme der Menschen jeglichem Elend fern und auch mühseliger Arbeit ... Ein goldenes Geschlecht ... Frucht brachte die nahrungsprossende Feldflur ganz freiwillig in Hülle und Fülle; nach eigenem Antrieb, still arbeitete man sein Werk mit gesegneter Habe" / wie es der Volksdichter Hesiod erzählt („Hauslehren", verdeutscht von Prof. Ed. Eyth). Es steckt schon wahres in dieser Legende, die gar nicht in ein goldenes Zeitalter verlegt zu werden braucht. Noch in der Natural- und Hauswirtschaft („Eigenwirtschaft"), die von unserer Waren-, National- und Weltwirtschaft (Fremdenwirtschaft) abgelöst worden ist, war es oft der Fall. Ein jeglicher Mensch setzte die ganze Persönlichkeit in sein Werk ein; sowohl im ländlichen Betrieb wie im Handwerk.

Die Überlieferung spricht immer in sanften Tönen. Der Groll gilt der Gegenwart, wo aus Lebenszwang und Not gearbeitet wird. Die Mehrheit des Volkes arbeitet heutzutage in fremden Räumen, mit fremden Werkzeugen, zum großen Teil für fremden Bedarf. Der Unterschied liegt aber nicht nur in diesem sozialen Verhältnis zur Arbeit. Auch nicht darin, daß das Produkt der Arbeit meistens ein Stückwerk, ein Teil eines unübersehbaren Ganzen ist. Der Schwerpunkt des Arbeitens selbst gravitiert nach einem anderen Ende. Es tritt die Phase des Arbeitsaktes, die mit Mühe und Leid verbunden ist und Überwindung kostet, in den Vordergrund. Kein bloßes Ausstrecken der Menschenglieder mehr, die Menschenkraft wird überspannt und verläßt den Kreis, in dem sie die Natur, das biologische Vermögen in uns, eingeschlossen hielt. Stoffe und Gegenstände erfahren eine radikale Wendung, sie werden geändert, umgeschafft. Dies bedeutet, daß die revolutionäre Äußerung des Arbeitsaktes die Oberhand gewinnt. Der maschinelle Großbetrieb und die massenhafte Herstellung von Waren und Produkten brechen in der Folge der revolutionären Arbeitsart die Spitze ab, der promethische Schaffensdrang wird gedämpft. Das Kopieren tritt vielfach an Stelle des eigenen Schaffens. So wird der an sich eng bemessene schöpferische Kreis noch kleiner; der Schaffenstrieb der arbeitenden Massen findet bald keinen Platz für seine Betätigung.

Nicht darin liegt die Tragik moderner Arbeit, daß sie gewissermaßen aus Not geschieht. Die planmäßige, von Tag zu Tag sich vollziehende Arbeit des Volkes setzte stets Zwangsmethoden voraus. In ihren positiven Grundlagen stellt die gesamte Kultur einen gewaltigen Erziehungsprozeß vor, die Erziehung zur Arbeit. Die Alten waren eher arbeitsscheu denn die Menschen von heute. In unserer Zeit bekommt man selten von Arbeitsscheu zu hören. In der Regel erschallt der Ruf: Arbeit! In keiner der vorangegangenen Zeiten nannte sich denn auch die Mehrheit der Kulturvölker: Arbeiter. Einst hießen sie Bauern und Handwerker. Der Name sagt viel: sie bebauten und schufen Werke. Nicht ganz nach eigenem Trieb, aber in der Arbeit gelangte dieser, kam der schöpferische Trieb zum Vorschein. Der Mensch selbst, wie er gerade war, gab sich darin ein Bild. Sein Werk wollte sein Ebenbild werden. Das Tun trug den Charakter des Menschlichen an sich und Menschliches war seine Folge. Dies der tiefere Grund, warum Volk und Arbeit eng mit einander verbunden sind. In der Arbeit steckt offenbar der erste Keim zur Volkshumanität. Dies noch in einer anderen, besonderen Hinsicht.

Die Überwindung der Arbeitsscheu bedeutete vielfach den Sieg des Menschen über das Fatum, zog die Beherrschung des eigenen Willens nach sich. Der Schaffende begann sich als Wollender, als Menschenwesen zu fühlen. Diese größte Revolution, von der der kulturfähige Menschenschlag heimgesucht worden war, ging nicht leicht von statten. Da mußten Götter Hilfe leisten. Naturgötter als Symbol der Mächte, die das Vorhaben des Menschen in gute Bahnen leiten, mußten beschwichtigt werden. Die Erscheinungen des Himmels, die Jahreszeiten und die Tiere mußten vermenschlicht werden. Und dann der Mensch selbst, sein Schaffenstrieb mußte göttliche Attribute erhalten. Der in Indien geborene, nach Griechenland verpflanzte Titane Prometheus, der Repräsentant des Feuers, des ändernden und wandelnden Elements, ist auch in der Folge heimisch geworden. Die Arbeit wurde heilig gesprochen. Heilig war die Arbeit, als sie sich im Einklang mit den Naturgöttern wußte, als sie mit ihnen gleichen Schritt zu halten suchte. Die Feiertage, diese Weiheetappen des menschlichen Tuns und Lassens, sind auch ursprünglich zu Ehren dieser Witterungs-, Feld- und Tiergötter, aller sichtbaren Naturmächte, ins Leben gerufen. Mit Prometheus kam ein neues, weltliches Moment in die Arbeit. Sein Ziel waren nicht mehr die Etappen, die die Geschehnisse der Arbeit auseinander hielten und so dem Schaffen Ordnung und Regelmäßigkeit verliehen. Es wurde vielmehr mit dem freien Arbeitstrieb selbst eins, den Göttern, den Naturmächten

zum Trotz. Das Gefühl der Opposition, die eigene Meisterschaft sprach hier die Arbeit heilig, hauchte ihr ein eigenes Pathos ein. Von nun an leben sie beide, der den Göttern zugeneigte und mit den Göttern kämpfende Trieb in einem jeglichen Schaffen, im Arbeiten schlechthin. Beide drücken sie die zwei Weisen der Arbeit aus: Die Phase der Arbeit, in der der Arbeitende das Werk seiner und fremder Natur ausspannt, und das Geschehen, in dem der souveräne Wille zum Werden und Anders-Werden, der umwälzende Wille in Erscheinung tritt.

Es ist natürlich ein Schema, ein Gleichnis, was hier hervorgetreten ist. Ein Symbol für die Bedeutsamkeit, die der Mensch in seine Arbeit hineinzutragen pflegte und die ihm ursprünglich bei der Überwindung der Arbeitsscheu, der Trägheit behilflich war. Positiv wußte er seinen Schaffenstrieb unter der Obhut höherer Mächte. Das Schaffen kostete große Mühe, verursachte Leid und Schmerz, aber es war, ob mit den Göttern oder gegen sie getan, voll und menschlich. Mit Hilfe der Arbeit war das Volk aus der Ordnung, in die Natur und Vorstellungen theologischer Art es hineingestellt hatten, hinausgezwungen. Ein neuer Keim der Menschenbildung war in die Brust eines jeden gelegt. Der Wille zur autonomen Existenz ist bereichert, hat seinen Wirkungskreis nach einer neuen Richtung hin ausgedehnt. Ist mit dem Recht das Bewußtsein aufgekommen, daß in irgend einer Lage ein jeglicher Mensch im Leben mit den Mitmenschen eine soziale Person darstelle, hat der religiös-sittliche Geist die Einheit und Unabhängigkeit der menschlichen Wesen, ihre Autonomie in der Welt überhaupt durchzuführen versucht, indem er den Innenmenschen zur Person gestaltete, so hat das werktätige Schaffen, die Arbeit schlechthin dieses Streben, zur Geltung des einzelnen ergänzt und auf neue Bahnen geleitet: die Arbeit lehrte, sich autonom im Verhältnis zur dinglichen und verdinglichten, objektivierten Welt, innerhalb der Grenzen des Naturgeschehens zu wissen. Dies sind die tiefer liegenden unsichtbaren Folgen der Arbeit. Deshalb trägt das Arbeiten ein ausgesprochen humanitäres Gepräge. Als im Laufe der christlichen Perioden die Gottheit vermenschlicht und der Mensch selbst der Autonomie habhaft wurde, stieg auch der Wert der menschlichen Arbeit. Die Würde des einzelnen verlieh auch Würde der Arbeit. Die Arbeit war aufs neue mit neugearteten Mitteln heilig gesprochen. So geschah es, wenn auch unbewußt, während des katholischen Zeitalters. Was die Menschen jener Kultur taten und fühlten, ohne ihm einen gedanklichen Ausdruck zu verleihen, dies sprachen die inoffiziellen Reformatoren an der Wende unserer Epoche offen aus. Allerdings: man trug in die

Arbeit andere Gefühle, als es die Menschen der vorkulturellen Zeiten und selbst die Menschen der Antike zu tun pflegten. Die Arbeit selbst, der Bedeutung beigelegt wurde, war jetzt eine qualitativ andere. Dem nach Kunst aussehenden Schaffen legte man Würde bei. Der Antike gilt der schaffende Künstler als „Meister Gottes" (ein in einem andern Zusammenhange gebrauchtes Wort von Hegel), das Künstlerische kam ihr als göttliche Passion vor. In der katholischen Wirtschaftsperiode trug alle Arbeit des Volkes, soweit sie auf die Bildung von Werken ausging, einen künstlerischen Sinn: sie war durchaus Kunstgewerbe, ihr Vollzieher ein Meister, ein Bildner. Die Meisterschaft adelte die Arbeit, verlieh ihr Würde. Das begleitende Gefühl war allerdings kein trotzendes mehr, rein künstlerische Trunkenheit ging ihm ab. Der Grund dafür ist in den Motiven, die zur katholischen Zivilisation Anlaß gaben, zu suchen. Positive Bewertung des Schmerzes, Neigungen zur Askese haben hier den Blick auf die Arbeit und ihre Art gelenkt. Der Mensch band so seinen Sinn an das Arbeiten, das besonders im Gewerbe und im Handwerk ein künstlerisch geartetes Schaffen war. Einem anderen vermochte der sogenannte mittelalterliche Mensch auch keine Dienste zu leisten. Die Rücksicht auf die reine Nützlichkeit lief seiner ganzen Lebensstimmung zuwider.

Mit dem Verfall, in den die katholische Kultur geraten ist, sind auch ihre Motive verloren gegangen. Wie in manchen anderen Dingen, so auch in bezug auf die Arbeit erschöpfte sich das Streben des reformierten, protestantischen Christentums auf das Wachrufen der erstorbenen Gefühle und Vorstellungen. Das Resultat wollte sich nicht mehr einstellen. Abgeleitete und daher auch abstrakte Empfindungen und Argumente intellektueller Natur mußten jetzt die Rechtfertigung und Unentbehrlichkeit der Arbeit nachweisen. Luther griff da z. B. zum asketischen Motiv. Der Mensch soll arbeiten, damit all seine sinnlichen und machthaberischen Potenzen, die den inneren Lauf zur Göttlichkeit, zur Geistigkeit aufhalten, absorbiert und vernichtet werden. Calvin stellte einem jeglichen Menschen anheim, mittelst der Arbeit den Beweis der Tüchtigkeit, den Beweis, daß man der Gnade Gottes habhaft geworden ist, zu erbringen. Der Arbeit wurde also nur indirekt, mit Hilfe intellektueller Schlußfolgerungen eine Weihe zu teil. Direkt nahm man kein Interesse an der Arbeit, an ihrer Art und Qualität.

So war prinzipiell eine neue Epoche in der Bewertung der Arbeit eingeleitet. Mit dem Gedächtnis, mit Gefühlen, die von logischen Schlußfolgerungen abhängen, ist im Leben nicht viel auszurichten. Abstrakte Argu-

mente werden rasch vergessen und an ihrer Stelle meldet sich die nackte Wirklichkeit, die ihr innewohnende Notwendigkeit. Die profane, nüchterne, allein auf Nutzen bedachte Arbeit, die mit dem Industrialismus ihren Höhepunkt erreicht hat, hat den Sieg davon getragen. Der soziale Zwang zur Arbeit hat die Passion des Schaffens ersetzt; die Rücksicht auf Existenz und Wohlstand sollte das Pathos erkaufen. Und nur dort, wo individuelle Begabung und Talent den einzelnen über das allgemeine Niveau der Arbeitenden emporhebt, wird dem Schaffen sein autochthones Recht zu teil: sich als ein autonomes, höchst menschliches Geschehen zu wissen. Die maschinelle Arbeitsweise trieb den Prozeß der Utilisierung auf die äußerste Spitze. Die qualifizierte Arbeit trat ihre Führerrolle an die rechnerische Vernunft ab. Arbeitsqualität bedeutete von nun an Arbeitsordnung, das Ordnen der Arbeitenden. Je nach dem Können und Wissen, das der Arbeitende dank seiner sozialen Stellung und Verstandesbildung mit sich bringt, nehmen die Arbeitenden ihre Stelle im kollektiven Arbeitsprozeß ein, sie werden übereinander gestellt und dienen der Nützlichkeit und objektiven, entmenschlichten Genialität. Das latente Streben des Volkes, die Natur und die Dinge zu vermenschlichen, sie mit einem menschlichen Inhalt zu erfüllen, kommt unter der Herrschaft des rationalistischen Industriesystems von heute nicht zum Vorschein. Selbst der Beruf, der Erwerb und Besitz, die, wenn auch mit der Arbeit aufs innigste verbunden, ohne die individuellen Ansprüche gar nicht zu denken sind, vermochten nicht die im Werden begriffene Entweihung des volkstümlichen Schaffens aufzuhalten. Arbeit steigert das Volksbewußtsein und verleiht Würde dem Arbeitenden, Arbeit hält den Künstler im einzelnen wach und erhebt die natürlichen, ausbeuterischen Triebe in Menschentriebe /, all diese humanitären Resultate der Volksarbeit sind jetzt der Vernichtung nahe. Dies in einer Zeit, wo das Arbeiten den Gehalt des Lebens aller in hohem Maße ausmacht, wo alle sich zu dieser oder jener gesellschaftlich nutzbringenden Tätigkeit verpflichtet fühlen. Die moderne Gesellschaft ist ja in Hinblick auf ihre Beschäftigung eine Arbeitsgesellschaft. Da ist der Sieg der demokratischen Gleichheitsidee gar nicht zu verkennen. Der wirtschaftliche Geist der Demokratie hat einen starken Druck auf das aristokratische Bewußtsein ausgeübt. Selbst der alte und neue Adel vermögen die Rechtfertigung ihres Daseins ohne Arbeit nicht zu denken, sie wollten als arbeitender Stand und nicht nach herkömmlicher Sitte blos als genießender und regierender Stand gelten. Die Arbeit selbst aber, ihrem Inhalte nach, ist nicht mehr die alte volkstümlicher, menschlicher Natur, die Gefühle, von denen

der Arbeitende begleitet worden war, sind auch andere, profane. Im Grunde sind es gar keine Gefühle mehr, sondern Zwecke, Rücksichten und Vorstellungen.

Diese neue Atmosphäre, in die der Arbeitende von heute geraten ist, ist nicht ohne Einfluß auf das Volksbewußtsein geblieben. Die Notwendigkeit, den Verstand und das zweckmäßige Vermögen, die Spekulation schlechthin, in höherem Maße als es früher der Fall war, in Anwendung zu bringen, hat die manuellen und spekulativen Tätigkeitsarten einander näher gebracht. Die Arbeit auf dem Felde und in der Werkstatt, die Beschäftigung im Büro und die Verwaltungstätigkeiten, die Dienstleistungen und selbst die politischen und wissenschaftlichen Tätigkeiten haben einen Generalnenner in der Arbeit gefunden und sind von dieser in ihren Kreis hineingezogen, in dem Ernst und das Bewußtsein der Unentbehrlichkeit herrschen. Was keine Einsicht, keine Überlegungen zu vollbringen vermochten, dies hat das Faktum der modernen Arbeit zu stande gebracht: Das Volk, das in seiner Mehrheit fortwährend in Gegnerschaft gegen jede Art Spekulation beharrte / das spekulative Element erschien ihm als Mittel der Selbstentfremdung, als eine Art, den einzelnen des Menschlichen zu berauben, / beginnt jetzt die Versöhnung mit den reinen Funktionen der Vernunft und des Verstandes zu vollziehen. In den elementaren, typischen Äußerungen des Lebens, in der nutzbringenden Aktivität gewöhnt sich das Volk, die Verwaltungs- und Herrschaftspotenzen zu üben und objektiven, fernen Zwecken zu dienen. Wie die umwälzende, ändernde Art des Arbeitsaktes sich in der Folge in revolutionären Gefühlen auslöste: sie nährt und stärkt den Willen zum Anders-Werden; so verwandelt sich das Handhaben von Herrschafts- und Verwaltungsfunktionen, in der Sphäre des Gefühls angelangt, zu Motiven der Macht. Das demokratische Denken bringt nun diese latenten Strebungen zum Bewußtsein, indem es dem Volke neue sozialwirtschaftliche Aufgaben stellt: das Volk möge an der Verwaltung der Wirtschaft im ganzen teilnehmen, es soll in der Folge diese gar in eigene Hände bekommen. Die Arbeitsweise, aus der das Menschliche, alles Seelische ausgeschieden ist, bleibt bestehen, auch dann, wenn die individualistische Wirtschaftsordnung von heute ihren Platz dem kollektivistischen Wirtschaftsrecht von morgen abtreten wird. Gewiß wird dadurch der Arbeitende als soziale Person gewinnen. Der Riß aber, der im Arbeitsakt getan worden war, wird an Tiefe nicht verlieren. Weder das kollektive Recht, noch die gesteigerte Macht des Arbeitenden, noch die anderen Lebensäquivalente künstlerisch-spielender Natur, wie Sport, Poesie, Ge-

selligkeit vermögen nicht gutzumachen, was das rationalistisch-kollektive Industrie-System dem Volke und seiner Arbeit angetan hat. Die Arbeit sinkt aufs Niveau des „Geschäfts", das jedes Pathos und jeden Mythos im Keime erstickt und tötet. So sieht das Bild des werktätigen Volksschaffens nicht nur heute aus; die Menschen von morgen, soweit sich ihre Vorstellungen mit dem Gedankensystem des offiziellen Parteisozialismus decken, werden diesem keine bedeutenden Züge beifügen können.

Für Rationalisten, die von der Überzeugung getragen werden: der gesamte vorstellbare und tätige Weltinhalt des Menschen lasse sich ohne Rest in den Funktionen des Verstandes und der Vernunft unterbringen, bietet die radikale Entmenschlichung der Arbeit kein Problem. Die Ausscheidung des künstlerischen Zufalls aus ihr, ihre Entweihung, würde im Gegenteil die Vollendung der rationalistischen Idee bedeuten. Daß damit die Arbeit in ein mechanisches Rechenexempel, das allerdings Mühe und Zeit kostet, verwandelt wird, daß damit die Arbeit aufhört das zu sein, worauf ihr Sinn von alters her gerichtet war: menschliches Schaffen, individuelle Erhebung, vermag die Rationalisten, seien es liberale oder sozialistische Rationalisten, kaum zu beunruhigen. Der Mythos, die geniale Vermenschlichung der Gegenstände und Dinge bliebe aus der so „gereinigten" Arbeit weg; dies bedeute ja einen Gewinn der Verstandeskultur, der „Kultur" schlechthin. Und es ist gut so. Der Schritt, der hier geschieht, ist ein gewaltiger. Wozu noch das Gebilde, Volk, wozu der Humanismus, der mit dem Volke geboren wird? Der Mensch gibt sich als autonomes Wesen, das sein Selbst, das seelische Selbst in das Schaffen hineinzutragen pflegt, gänzlich auf. In wirtschaftlicher Beziehung wenigstens gäbe es dann kein Volk mehr. Lauter „Menschen", besser Individuen, die fremde, aber für die Erhaltung der Existenz nützliche Zwecke erfüllen. Keine Arbeit im urwüchsigen, vollen Sinne mehr, sondern Beschäftigung, ein Ausfüllen der Zeit mit nutzbringender Beschäftigung. Wird der volkstümliche Humanismus, der sich als zeugende, geniale Macht in Geschichte und Kultur bewährt hat, wird die Demokratie als die Hüterin der „*πάντοι νόμοι*" des Volkslebens hier mitgehen, mitgehen wollen? Auf das Wollen, das dort, wo es möglich ist, wo es aus einem tiefen Drang geboren ist, kommt es lediglich an. Ich frage nicht: wie sich die Phantasie und die Illusion zu diesem Problem, zur Profanierung der Arbeit stellen können und werden. Was wird mit dem Willen zur menschlichen Geltung, mit dem demokratischen Wollen in seiner Reinheit, das aus der Struktur des Kulturaktes gar nicht hinausgeworfen wer-

den kann, geschehen, welche Wege vermag es anzutreten, um auch auf dem engen Gebiete des Wirtschaftens, der Arbeit zu seinem Rechte zu gelangen? Es ist unmöglich anzugeben, wie der Humanismus den Kampf mit der Profanierung der Volksarbeit führen wird. Daß er wird geführt werden müssen und die Richtung, in welcher es geschehen wird, ist vorauszusehen.

Man denke an den Ausgangspunkt der Volkskultur zurück. Da befanden sich alle Bewältigungsmittel des Lebens im Besitz einer verhältnismäßig kleinen Familieneinheit oder gar in den Händen des einzelnen. Eine menschliche Einheit, eine „Seele" war es, die auch in die Arbeit und ihr Werk hineingetragen wurde. Die Tendenz der Volkskultur war klar: auch die anorganische Natur in die Welt der Humanitas überzuführen. Ohne Zuhilfenahme irgend einer Gestalt seelischer Art, ohne mythische Zusammenschmelzung vermochte aus dem Werk kein Ebenbild des Menschlichen, keine Einheit zu werden. Und die Arbeit wies in irgend einer Hinsicht die Züge des schaffenden Menschen auf, der Mensch selbst wuchs zum Künstler und Einheitsgestalter auf. Mit der Teilung der Arbeit, mit der, um in den Worten der Logik zu reden, analytischen Zerlegung des materiellen Produktionsprozesses, lösten sich alle Bewältigungsmittel der Natur und des Lebens voneinander los. Und auch der einzelne ist in hohem Maße eine verkörperte Analysis, ein Konglomerat von Lebensäußerungen geworden, die bloß mit Hilfe von Vorstellungen und Zwecken zusammengehalten werden. Die Einheit ging verloren, der belebende Mythos verschwand oder hielt sich verborgen und trat von Zeit zu Zeit als Spuk und Illusion oder gar als Märchen längst verklungener Zeiten auf. In keiner Sphäre des Daseins ist dieser Prozeß soweit gekommen als in der Wirtschaft. Dafür haben der Wille zur Macht und der Wille zum Anders-Werden eines jeglichen Menschen an Stärke und Ausdehnung zugenommen. Die moderne Arbeiterdemokratie, sollte sie einmal die in ihr sich anhäufende revolutionäre und herrschaftliche Macht in Anwendung bringen, würde dies nicht anders tun können, als indem sie dem Menschen das Seinige wiedergeben wird. Der Humanismus wird einen Druck auf die Technik, auf die Arbeitsweise, auf das Haus und die Wohneinrichtung auszuüben streben. Er wird versuchen, die Wissenschaft von der Arbeit in den Dienst des arbeitenden Menschen zu stellen, um so die Einheit und den Mythos auch in den elementaren Äußerungen der menschlichen Aktivität wieder wach zu rufen. Ohne diese Art der Wiederherstellung des autonomen Schaffens stirbt das Volk und mit ihm der Mensch. Dies die Utopie von morgen und vielleicht schon die Wirklichkeit von übermorgen.

Der Arbeitende von heute kennt auch im Bereiche der Wirtschaftskultur Regionen, wo sein individuelles Freiheitsvermögen fortwährend gepflegt und wach gehalten wird. Gewiß, es ist dort der Fall, wo die Arbeit sich noch nicht ganz in bloße Beschäftigung, in gleichgültiges Ausfüllen der Zeit aufgelöst hat. An beiden Polen des Schaffens, in der manuellen und rein geistigen Tätigkeitsart, wirkt auch jetzt die Arbeit befreiend: sie wird als Erlösung von der Erdenschwere erlebt. Die Maschinentechnik nährt dieses unmittelbar empfundene Gefühl der persönlichen Erhebung. Menschliches im engeren, volkstümlichen Sinne wird hier allerdings nicht gezeugt. Das revolutionierende Moment im Menschen gewinnt die Oberhand. Sowohl der Maurer, der unsere gewaltigen Häuser bauet, wie der Arbeiter in der Fabrik und in dem Schacht, wie der Künstler, Wissenschaftler und Techniker bekunden oft ein hohes und freies Gefühl. Und soweit dies geschieht, wissen sich all diese Arbeitenden / trotz der Einförmigkeit der Arbeit und trotz des sozialen Zwanges zur Arbeit / als selbständige freie Menschen. Die Passion der Arbeit stachelt auch hier den Mut, macht kühn und stark. Die Maschine, die dabei zu Hilfe gezogen wird, nimmt dann die Gestalt eines Symbols an. Auch sie verkündet jetzt die Macht des Menschen, eines aufs neue disziplinierten, erobernden Menschen, der durch Selbstzucht und die Zucht der strengen Arbeit ein solcher geworden ist. Nicht nur auf Befehl von sozialen Imperativen und nicht kraft der Einsicht und Vernunft, sondern unmittelbar als Folge des eigenen Tuns bildet sich hier eine Individualität sui generis heraus. Viele werden dieser individuellen Lebensform habhaft. Die heroisch gerichtete Arbeit wirkt so, daß ein jeglicher Mensch sich selbst zu wollen beginnt, seine Eigenheit als unersetzbares Etwas zu empfinden lernt. Von da aber ist kein weiter Schritt mehr zur Forderung des Rechts auf persönliche Wehrkraft und Unantastbarkeit der vielen, aller. Das Werk dieser miles industriae weist zwar keine persönlichen Züge der es schaffenden Menschen / der konkrete Mensch kommt nicht in den Erzeugnissen zum Vorschein / aber der Arbeitende selbst ist zum „Baumeister", zum Freien und innerlich Unabhängigen geworden. Ideal gesehen, ein neues Volk, das auch auf seine Art dem Menschlichen und dem Menschtum zu dienen vermag. Vielleicht ist dieses moderne Volk auch berufen, das alte vorteilhaft zu ersetzen? Vielleicht bedeutet sein Tun noch größere Menschenfreiheit als die Arbeit des traditionellen, bodenfesten Volkes? Um in der sozialen Sprache von heute zu reden, fühlen sich ja die industriell Schaffenden, die vielen von heute, von dem Werk, das sie mitschaffen, innerlich losgelöst, daher auch frei. Kein Un-

glück, wenn dadurch das Werk selbst völlig entmenschlicht ist, wenn die Arbeit im ganzen es auch ist. „Gerade die Einförmigkeit der Arbeit" sagt Bücher, ein moderner Nationalökonom, in seinem Buche: ‚Arbeit und Rhythmus' „ist die größte Wohltat für den Menschen, so lange er das Tempo seiner Körperbewegungen selbst bestimmen und beliebig aufhören kann." Die Maschine und die Rücksicht auf die Ökonomie der Produktion stellen sich zwar dieser Wohltat in den Weg. Vielleicht vermag aber die Technik und der Reichtum künftiger Geschlechter dem abzuhelfen. Dies ist für den neugearteten freien Menschen von Wichtigkeit und nicht die Liebe zum Werk, das persönliche Interesse an ihm.

Dies sind keine theoretischen Möglichkeiten, sondern faßbare Keime einer Wirklichkeit. Und so sehen wir denn, wie allenthalben, in der Wirtschaft, in der Politik, in der Reflexion und im Denken der Demokratie überhaupt zwei Arten der Volksbildung einander die Wage halten: das Volk, das mit dem künstlerischen Trieb an die Arbeit, an die Wirtschaft im ganzen herantritt, und die Volksart, deren Sinn vornehmlich an die andere Phase des Arbeitsaktes, an das heroisch-umwälzende Moment geknüpft ist. Die Glieder jenes ersten Gebildes werden zu Menschen mit Hilfe ihres persönlichen Werkes, sie und ihr Werk bilden eine künstlerisch-wirtschaftliche Einheit. Die anderen aber werden es nur kraft ihrer Arbeit, die beinahe eine Tat „militärischer" Natur bedeutet, ohne das Werk, diesem zum Trotz. Was dort der Wille zur Autonomie, zur Vermenschlichung der Umwelt zu stande bringt, schafft hier Absonderung, Auswahl und Konzentration. Die Freiheit jener, die mit dem autonomen Streben verwachsen ist und so Freiheit der personalen Einheit bedeutet, ist hier durch die Freiheit, die ihre Existenz der Gegnerschaft, des inneren Sich-Absonderns verdankt. Tendiert die traditionelle Volksfreiheit zum Frieden: ihr Träger neigt zur Sanftmut, sein Sinn ist fromm, so lebt sich die Freiheit der modernen Volksschicht in kriegerischen Neigungen, in Opposition und Kampf aus. Jene: „wie ähnlich mir! wie ähnlich dir, wenn fromm," wie Byron sagt. Diese: „Ich will Altäre nicht mehr bauen, noch welche dulden," / um sich in den Worten desselben Dichters auszudrücken. Beide verhalten sich zueinander, wie Christus und Prometheus, wie Abel und Kain; und der äußere Mensch unter ihnen, wie sich gezüchtetes, stilisiertes Leben zum organisch gewachsenen, liebevoll gepflegten verhält. So kommt es, daß bereits in den elementarsten Äußerungen des gesamten Volkes und zwar in seiner Arbeit und Tätigkeit sich der Keim des Widerspruches, ein gedoppeltes Streben tief eingegraben hat.

Die Tragik hat selbst das primitive Leben des Volkes nicht verschont. Dem demokratischen Denken aber ist die Aufgabe zuteil geworden, beide Elemente, den volkstümlich-christlichen und den modern-revolutionären Humanismus miteinander zu versöhnen.

er Beruf und Verwandtes

Einmal entstanden, fährt dieses gedoppelte Volksstreben fort, auch die anderen Sphären des Wirtschaftslebens zu beunruhigen. Die Arbeit als Zentralpunkt der Volkstätigkeit löst eine Reihe von sozialen Erscheinungen aus, die ihre mehr konstante Peripherie bilden. Die Arbeitskraft bleibt ein Abstraktum, solange wir sie nicht als Arbeit bestimmter Art und an ein bestimmtes Individuum gebunden denken. Sie verlangt nach einem eigenen Ort. In Wirklichkeit gibt es eine unabsehbare Mehrheit von Arbeitsarten, die von einer Reihe von Volksgruppen gehandhabt werden. Im Zusammenhang mit diesen schaffenden Menschen gesehen, erscheinen diese Arbeitsarten als die Berufe derselben, als ihre Professionen. Wie die übrigen Formen des Lebens, die die Menschen in einzelne Schichten teilen (Stand, Klasse, Ort, Zeit etc.), so bilden auch die Berufe aus ihren Trägern Menschen bestimmter sozialer Typen heraus. In einem jeglichen Berufe kommen Fähigkeiten und Fertigkeiten zum Vorschein, eine menschliche Begabung bestimmter Art gibt sich kund. Der Beruf macht erst in hohem Maße die potenzielle Arbeit zur latenten und drückt der sich äußernden Kraft den Stempel des Menschlichen auf. Entweder ist es eine natürliche Begabung, die die Wahl des Berufes begünstigt, oder eine durch Übung und Gewohnheit kontinuierlich entfaltete Tätigkeitart wächst zum Beruf aus. Wie immer der Beruf entstanden sein mag, bedeutet er stets ein typisches Talent des einzelnen, das erst den Erwerb möglich macht. In den Anfangsstadien seiner Entwicklung wird denn auch der Beruf an die Begabung eines Geschlechts oder an Familientraditionen oder gar an den inneren Drang des einzelnen gebunden. Analog der Arbeit wird ursprünglich auch dem Beruf die Weihe zuteil. Die Zeit oder das Talent machen es. Das daran sich knüpfende Lebensschicksal des einzelnen vollendet die Tat, die mit der Zeit eine symbolische Bedeutung erhält. Das Reformationszeitalter, das die Elemente der katholischen Kultur aufs neue bewertet, verleiht dem Beruf einen ethischen Sinn. Die „Berufsaskese" im katholischen Zeitalter wird da zum Gebot: ein jeglicher Mensch fühlt sich „berufen", eine Tätigkeit auszuüben, ein Amt zu bekleiden, im Dienste einer Sache zu stehen. Was dort die Tradition und das unmittelbare Empfinden zu stande brachte, soll hier die ethische Reflexion vollbrin-

gen. Als Erzeugnis des sittlichen Geistes vermag die Kulturart, Beruf genannt, von jedem gehandhabt zu werden. Das demokratische Denken zieht die Konsequenzen: man solle den Beruf wählen, zu dem man gerade sich „berufen" fühlt. Die Gebundenheit der Wahl an Tradition, natürliche Begabung und soziale Stellung kann jetzt überwunden werden. Wenigstens die Theorie, der sittliche Geist steht dem nicht im Wege. „Freiheit der Berufswahl" ist das neue Wort, das in der Folge zur demokratischen Losung geworden ist. Der Großbetrieb, der mobile Charakter des modernen Wirtschaftslebens überhaupt, hat die „Theorie" in Praxis verwandelt. Damit ist aber der Beruf in den meisten Fällen seiner individuellen Attribute entkleidet, zur einfachen Beschäftigung herabgesunken. Die Möglichkeit, nicht nur im Laufe eines Menschenlebens, sondern während einer kurzen Zeit, den „Beruf" zu wechseln / was besonders häufig im nordamerikanischen Industriestaat sich zuträgt, / stellt das Berufswesen ernstlich in Frage. Der Erwerb, die Beschäftigung verdrängt vielfach den Beruf. Der Beruf selber, wo er noch bestehen bleibt, ist der Weihe bar, wird ganz profaniert. Einst die Quelle der sozialen Eigenart und der Grund typischer Freiheit des einzelnen, wird er jetzt als Last empfunden. Der Berufsmensch wird zum Spottnamen. Freiheit sucht man jetzt außerhalb des Berufes. Es fanden sich sogar Ideologen, ich nenne hier Fourier und Marx, die von einem gleichmäßigen Niveau der Industrie träumten, das einst allen Menschen ermöglichen würde, fortwährend ihre „Berufe", ihre Tätigkeitsarten zu wechseln. So, glaubte man, würde ungebundene Freiheit, würde eine Art wirtschaftlicher Freizügigkeit sich einstellen. In Wirklichkeit sind selbst den sogenannten freien Beschäftigungen Schranken gesetzt. Sie sind an die soziale Stellung, an gewisse Wirtschaftskreise usw. gebunden. Das alte Spiel wiederholt sich aufs neue: Das Streben zum Werk und die Freiheit vom Werk, Beruf und Erwerb greifen ineinander über und rufen Spannungen in der Wirtschaftskultur des Volkes herbei. Im Hintergrunde sind es der autonome und revolutionäre Trieb, der traditionelle und moderne Volkstrieb, die das dialektische Spiel verursachen.

Und so geht die Bildung des wirtschaftlichen Denkens der Demokratie weiter. Es ist darauf gerichtet, dem gedoppelten Volksinteresse gerecht zu werden. Oft trennen sich diese Grundziele und werden zur Beute ganz verschiedener parteipolitischer Reflexionen und Willenskundgebungen. Dies der Grund, weshalb man so häufig dem Ausdruck „volkstümlich" und selbst dem Wort „demokratisch" für Bezeichnungen ganz heterogener Bestrebungen

in den grundsätzlich verschiedenen Lagern begegnet. Die Meinungen und Ansichten verlieren an Klarheit und Schärfe, wo es gilt, zu den mehr sozialen Elementen der wirtschaftlichen Volkskultur Stellung zu nehmen. Besitz und Eigentum, Kapital und Einkommen, Gehalt und Lohn werden nicht mehr ganz vom Volkswillen erschöpft, ihre Inhalte vermögen nicht allein mit Hilfe des demokratischen Denkens erfaßt zu werden. Der Besitz z. B. ist mit der Familieneinheit, mit der natürlichen Umwelt des einzelnen, mit seinem Recht auf soziale Autonomie gegeben und zählt zu den Requisiten des Volkslebens, der Demokratie. Das Eigentum aber, das außerhalb der unmittelbaren Herrschaftssphäre der Familie oder des einzelnen sich befindet, das erst in Geld, Wechseln, Obligationen usw. zum Ausdruck gelangt, das so den Anspruch auf menschliche Erzeugnisse und Dienstleistungen erhebt, die oft noch gar nicht vorhanden sind, schlägt offenkundig eine tiefe Bresche in das autochthone demokratische Bewußtsein. Zur gleichen Kategorie gehört das Kapital als schöpferisches Mittel des Eigentums. Einkommen, Lohn und Gehalt sind natürlich dem Volksbewußtsein verständlicher. Um aber in den Verhältnissen, die mit dem Tatbestand des Kapitals, des Lohnes usw. gegeben sind, Ordnung zu schaffen, sieht sich die Demokratie genötigt, zu dem Gemeinschaftswillen mit all seinen Konsequenzen, wie Solidarität, Gemeinhaftung, Gemeineigentum Zuflucht zu nehmen. Das individuelle, menschliche Moment wird von der Rücksicht auf das allgemeine, menschheitliche Interesse eines jeden abgelöst. Das Miteinander, gedanklich gesehen, das Ordnen der Menscheninteressen nach den Kategorien der Identität und Ähnlichkeit tritt in den Vordergrund. Das Volk, die Klasse, der Berufsverband, die engere Arbeits- und Arbeitergenossenschaft treten jetzt mit dem Anspruch auf Selbstbestimmung, auf autonomes Dasein auf. Die Rücksicht auf das menschheitliche Interesse macht es z. B. der Arbeiterdemokratie von heute ethisch möglich, nach der sogenannten Vergesellschaftung der Produktionsmittel, nach Anteilnahme an der Verwaltung des Kapitals, nach Erweiterung des Volkseigentums zu streben. Dies der positiv gerichtete soziale Wille, der sich bereits vielfach in traditionellen Volksinstitutionen, wie in dem Gemeindewesen, in der Almende, in der Familienwirtschaft, in der Tatsache der „Gemeinhaftung" kund tat. Freiwillige gegenseitige Haftungen und rechtlich bestimmbare „Zwangshaftungen" greifen fortwährend ineinander über und lösen auch einander ab. Dem gemeinsamen Vorgehen (in den sozialwirtschaftlichen Kämpfen) der Arbeiter gegen die Arbeitgeber, gegen das Kapital schlechthin, liegt, wie Ed. Bernstein in seinem Buche „Die Ar-

beiter-Bewegung" sehr schön ausführt, der Gedanke der Gemeinhaftung zu Grunde. Die Arbeiterschaft büßt gewisse individuelle Freiheiten ein, um desto mehr Spannkraft, mehr Freiheitsbewegung in den Arbeitsverhältnissen zu erhalten. Dadurch erfährt aber auch der Lohn, die Person des Arbeiters selbst eine Umwertung in der Richtung des Humanismus. Der Lohn, der an Gesinde, Dienerschaft, sklavenhafte Abhängigkeit erinnert, wird mit einem Sinn demokratischer Natur erfüllt. Er bedeutet bald soviel wie Gehalt und Honorar, wie Einkommen aus dem eigenen Betriebe. Und selbst in aristokratischen Kreisen wird heutzutage, offenkundig unter dem Einfluß demokratischen Denkens, arbeitsloses Einkommen, das durch keine Leistungen geadelt wird, vielfach verurteilt. Ein menschheitliches, kollektives Vorgehen, das Menschliches zur Folge hat. Die Dialektik des demokratischen Lebens wird so um neue Glieder bereichert und selbst die Vorstellung: Mensch, die dem demokratischen Wollen zu Grunde liegt, ändert sich, erfährt eine Ausdehnung.

Vom politischen Denken. Politische V[...] fragen. Vol[...]souveränität

Doch genug über das wirtschaftliche Denken. Das Gesagte reicht aus, um einen Blick in die Motive zu tun, denen wir in der demokratischen Politik aufs neue begegnen. Die Politik an sich ist zwar nur indirekt ein Erzeugnis demokratischer Kultur. Dem politischen Denken ist das Volk, die Nation, die Menschheit, die Klasse, das Allgemeine schlechthin das primäre, der Ausgangspunkt. Nicht der einzelne, nicht sein konkretes, autonomes Schicksal ist ihr Objekt und Ziel. Sie hat direkt bloß, wie die Griechen zu sagen pflegten, mit den „*πάτριοι νόμοι*", mit der Gesamtheit der geltenden und künftigen Gesetzesbestimmungen zu schaffen. Die Erzeugung, Verwaltung und Reform der Gewohnheits- und Staatsgesetze ist ihr vornehmlicher Beruf. Erst mittelbar wendet sie sich der „Verwaltung" der Menschen- und Gesellschaftsenergie zu.

Das politische Denken der Demokratie hat begreiflicherweise die Beziehungen des Volkes zum Staate zu seinem Inhalt. Was darüber gesagt werden kann, ist zu viel, / bedeutet ja die politische Kultur in toto, / um schon an dieser Stelle behandelt zu werden. Vorläufig soll nur auf einige Voraussetzungen hingewiesen werden, die das Politische in der Demokratie überhaupt möglich machen. Staatsleben ist mit Macht und Gewalt verbunden, die Quelle des demokratischen Lebens aber war immer die Gegnerschaft gegen die Gewalt, eher die Flucht aus der Sphäre, wo fremder Wille mit allen Mitteln des Zwanges sich dem Menschen aufdrängt und seinen engen Kreis

zerstört. So lange der Machttrieb von unten her, vom Volke, fehlte, war auch kein Platz für Politik und politisches Denken der Demokratie. Während der großen sozialreligiösen und sozialpolitischen Krisen, von denen die Völker Europas im Laufe unseres protestantisch-liberalen Zeitalters heimgesucht worden waren und an dieser Zeitwende selbst stieß das Volk unwillkürlich mit dem Staate und seinen Ansprüchen zusammen. Als der Polizeistaat dem Feudalstaat in die Schranke fiel, als später die konstitutionelle Monarchie den Absolutismus ablöste und in der Gegenwart, wo rein parlamentarische Regierungsformen das konstitutionelle Königtum aus seiner Stellung hinausdrängen, in allen diesen Etappen der allgemeinen Politisierung bemächtigte sich ein besonderes Gefühl, das politische Pathos, der weiten Kreise des Volkes. Die tief gehenden Änderungen in der Verfassung des Volkslebens zogen das Volk aus der abgesonderten Stellung, in der es beharrte. Die aufkommende fortgeschrittene Regierungs- und Verfassungsform hat immer in ihrem Kampfe mit dem Gegner das Volk zitiert. Durch die Krisen geweckt, folgte das Volk dem Rufe. Oder die Ideologen und Anwälte der Politik stellten es so dar, als ob das Volk selbst es täte. Immerhin, das Volk hat zu rebellieren begonnen. Und während der Revolution lebten die Machtinstinkte der vielen auf, die sich im politischen Denken der Demokratie als Volkswille kristallisierten. Der Volkswille, an den noch gestern appelliert wurde, um dessen Gunst geworben worden, der auch als Argument ad oculos ins Feld gezogen war, ist über Nacht zum souveränen Volkswillen, zum Gedanken der Volkssouveränität ausgewachsen. Die kollektive Einbildungskraft und Phantasie sind im Nu heimisch geworden und trafen auch das Herz des Mannes aus dem Volke. Man brauchte nicht mehr die Abhängigkeitsgefühle, die das Volksleben erfüllten, zu heucheln, man brauchte nicht die vielfältigen Wünsche zu verbergen. Man tat, wozu man Lust hatte, und die Gesetze der Natur, der Sitte und des Staates taten das ihrige. Es kam zu Verwickelungen, die jedoch keine Todesgefahr in sich bargen. Das neue, kollektive Pathos half hinweg. Das Spiel, der Kampf, der Rhythmus der wachgerufenen Leidenschaften herrschten über die Autorität, über die Konstanz und die sozialen Absonderungen. Die Rangordnung der Werte änderte ihre Richtung. Das Dynamische und Kollektive trugen den Sieg davon.

In den Horizonten dieses revolutionären Pathos sind die Cäsarenträume der Demokratie groß geworden, hier ist das Volk als Einheit, der Souveränitätsgedanke dieses Volkes gereift. Der Blick blieb auf das Ganze gerichtet.

Als der absolutistische Staat mit Hilfe der Reformation dem Kirchen-

staate den Garaus machte, waren es die berufenen Hüter der Kirche, die Jesuiten, die zum Gedanken der Volkssouveränität griffen. Sie wollten es nicht zulassen, daß der weltliche Staat eine Grundlage im Absolutismus erhalte. Auf dem Konzilium von Trient, im Jahre 1562 führten der Jesuitengeneral Lainez u. a. aus: „Es ist ein Gegensatz zwischen der Kirche Gottes und den Staaten der Menschen. Die Kirche machte sich nicht selbst, bildete sich auch ihre Regierungen nicht selbst, sondern Christus, ihr Fürst und Monarch, gab ihr zuerst Gesetze. Die Staaten dagegen bilden sich ihre Regierung mit Freiheit: ursprünglich ist alle Gewalt in den Gemeinheiten: diese erteilen dieselbe ihren Obrigkeiten, ohne sich jedoch damit dieser Gewalt selbst zu berauben." Ein anderes Mitglied der Gesellschaft Jesu, Bellarmin, schrieb: „Bemerke, daß diese Gewalt (gemeint ist die Regierungsgewalt) unmittelbar in der gesamten Menge ruht als in ihrem Subjekt. Denn diese Gewalt ist von göttlichem Rechte: aber das göttliche Recht hat keinem besonderen Menschen die Gewalt gegeben: mithin hat sie es der gesamten Menge verliehen." „Merke," führt er ferner aus, „daß diese Gewalt von der Menge auf Einen oder Mehrere übertragen wird ..." „Und merke ferner, daß es dem Übereinkommen der Menge überlassen ist, einen König oder Konsuln oder andere Magistrate über sich zu setzen. Wenn sich eine gerechte Ursache findet, kann die Menge ein Königreich in eine Aristokratie oder Demokratie umwandeln, oder auch umgekehrt, wie es in Rom geschehen ist" (Sämtliche Zitate sind Leopold von Ranke, Abhandlungen und Versuche (Erste Sammlung, 2. Aufl. Leipzig 1877, S. 226ff) entnommen). Der spanische Historiker und Lehrer Philipps III. Mariana, entwickelt in seinem Buche „de rege et regis institutione" gleichfalls den Gedanken der Volkssouveränität. Dem Volke, der Quelle aller Gesetze und Regierungsgewalt, gebührt nach ihm auch eine größere Macht als dem Fürsten. Der Fürst ist Fürst von des Volkes Gnaden. (Vergl. ibid., S. 232f). Das Gottesgnadentum des Königstums stammt aus anderer Quelle, verdankt seine Begründung der griechisch-katholischen Kirche und der protestantischen Orthodoxie. Der römische Katholizismus trägt keine Verantwortung dafür.

Die extremen Elemente des Katholizismus stimmen hier vielmehr mit ihren ärgsten Gegnern, mit der Linken der Reformationsbewegung überein. Wie so oft in der politischen Geschichte, treffen auch hier die äußersten Gegensätze zusammen. Nur waren die Motive beider Richtungen verschieden. Die Gegnerschaft und der Haß gegen die Souveränität des weltlichen

Staates hat die Jesuiten auf die Bahn der Volkssouveränität getrieben. Die Protestanten, all die Puritaner, Kongregationalisten, Independenten sind dazu vom Gedanken der Selbstbestimmung verleitet worden. Selbst die Kirchen, „die Gemeinden von Gläubigen" sollen ihr Bestehen „einem freiwilligen Vertrag mit Gott" verdanken, wie es Robert Browne gegen Ende des 16. Jahrhunderts ausführte (Siehe Prof. Jul. Hatschek, Allgemeines Staatsrecht, II. Teil, S. 6). Bis dahin war es nur das Judentum gewesen, das es wagte, selbst mit der Gottheit einen Vertrag einzugehen. Der Protestantismus geht diesen Weg weiter und trägt in der Folge die Vertragstheorie auf das politische Leben über. Der Vertrag des Volkes mit dem Staate wird als Quelle der Staatsgewalt angesehen. Eine sichtbare Gestalt nimmt der Gedanke der Volkssouveränität auch beim Reformator Zwingli an: nach ihm steht alle Obrigkeit, stehen alle Ehren und Ämter in der Gewalt des ganzen Volkes, das durch gemeine Abstimmungen seinen Willen kund zu tun hat (Ausführlich darüber im Stücke: Demokratie und Staatsgewalt). Man ist berechtigt, die Behauptung aufzustellen, daß alle irgendwie revolutionär gesinnten Geister des 16. Jahrhunderts für die Volkssouveränität im Staatsleben plädierten. Als Beispiel sei noch auf Althusius hingewiesen, für den die gesamte Regierungsgewalt in den Vollmachten, die vom Volke herrühren, sich erschöpft. (Vergl. Fritz Berolzheimer, System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, II. Bd., S. 144f). Allein diese ganze Bewegung, ausgenommen das amerikanische Neuengland, kam bloß indirekt der Demokratie zu gute. Direkt hat den Nutzen aus dem Gedanken der Volkssouveränität der absolutistische Staat gezogen. Dieser Staat begann sich als Repräsentant des gemeinen Volkes zu fühlen, und wo es nur ging bemühte er sich, die eigene Machtsphäre auf Kosten der traditionellen Aristokratie zu erweitern. Diesem immanenten Drange der neuen Staatsgewalt fielen auch manche feudale Privilegien zum Opfer. Die agrarischen Ablösungsgesetze, die Auflösung mancher Zunftbestimmungen, die Zentralisierung des Rechtswesens und die Neugestaltung der Finanzwirtschaft sind Zeugen dafür. All diesen grundlegenden Reformen legte man stillschweigend die Volkssouveränität zu Grunde. Der absolutistische Staat war auch in hohem Maße volkstümlich, beinahe demokratisch.

Mit der englischen und französischen Revolution erfuhr die Volkssouveränität eine radikale Wandlung. Ein neuer Adel, der sich aus dem Beamtentum, den industriellen, kaufmännischen und freien Berufen rekrutierte, erhob Ansprüche auf die Staatsgewalt. Die Entwicklung des englischen Parla-

mentarismus stellte sich in der Folge als Kampf dieses Adels mit den alten aristokratischen Geschlechtern um die Herrschaft und Hegemonie dar. Man appellierte wiederum an die Volksmasse. Das Volk meldete sich und riß diesmal von Zeit zu Zeit die Regierungsmacht an sich. Die Theoretiker und Demagogen der Demokratie, wie J. Lilburne, der an der Spitze der Levellers in England stand, und J. J. Rousseau und Lafayette während der französischen Revolution sprachen von der Volkssouveränität als von einer Selbstverständlichkeit, in ihrem Namen kündigten sie auch den herrschaftlichen Staatsmächten den Vertrag. Man war noch vielfach vom Glauben erfüllt, das Volk könne ohne das Repräsentativsystem, ohne indirekt an der Staatsgewalt teilzunehmen, auskommen. Einmal aber in den Kreis des politischen Weltkampfes hineingerissen, vermochten die Massen nicht mehr die Flucht aus den Sphären des Staates zu ergreifen. Die nach Macht strebenden Gesellschaftselemente, denen es auch gelungen ist, die konstitutionelle Monarchie oder allgemein aristokratische Republik zu errichten, halfen sich mit einem neuen Begriff. Bloß ein Ausschnitt des Volkes, der sich jetzt als Nation konstituierte, war berufen, als Grundlage für den reformierten Staat zu dienen. Der Gedanke der Volkssouveränität verwandelte sich stillschweigend in die Forderung der Souveränität der Nation, der geistigen Repräsentation der Volksgemeinschaft (in Frankreich während der großen Revolution, in Deutschland während der Freiheitskriege usw.). Inzwischen ist ein großer Teil des Volkes auch ein anderes, industrielles, mit Machtinstinkten ausgerüstetes Volk geworden. Das demokratische Denken faßte jetzt die Volkssouveränität als unmittelbare Kundgebung des Volkswillens. Ferdinand Lassalle gab dieser Strömung den schärfsten Ausdruck, indem er die Forderung des allgemeinen, direkten und geheimen Wahlrechts für die erwachsene Männerwelt als politische Voraussetzung der Demokratie aufstellte. (Ähnliche Bestrebungen während der Februar-Revolution.) Damit und mit anderen Korrekturen des Staatslebens, wie Referenduum, Initiative, was in amerikanischen, schweizerischen Staaten auch der Fall ist, soll das Volk von unten her die Regierungsgewalten beherrschen. Der Geschichte fiel es gar nicht schwer Entscheidungen zu treffen, die zu solchen Resultaten führten. Aber das demokratische Wollen und Denken mutete dieser Übergang zur Teilnahme an Gewalt und Macht mittelst Repräsentation beinahe an wie ein Verrat an der eigenen Idee der unmittelbaren Selbstbestimmung und der persönlichen Autonomie. Die Auseinandersetzung des demokratischen Denkens mit den Notwendigkeiten der Geschichte gehört aber nicht

mehr zu den Vorfragen dieses Denkens, zählt eher zu den inneren Elementen der politischen Tatsächlichkeit der Demokratie.

In dem Gedanken der Volkssouveränität, wie auch immer sein Wesen formuliert werden mag, tritt der rein individuelle menschliche Wille zur Autonomie in den Hintergrund. Eine Art Summe der einzelnen Willen, die Erkenntnis und Einsicht, die der so gebildete kollektive Wille in sich trägt, die menschheitliche Tendenz gewinnt die Oberhand. Solange die Volkssouveränität, als vom absolutistischen Staate gehandhabt, vorgestellt werden konnte, bestand noch immer ein / wenn auch mystischer / Zusammenhang zwischen Volk und Staat. Die Fiktion der Volkssouveränität als rein demokratischer Gedanke bestand zu recht. Mit ihrer politischen Realisierung aber traten zwei dem Ursprunge nach aristokratische Bestandteile ans Tageslicht: die Tatsache des Wählens und der Vertretung und das Faktum der Abstimmungen, der Überstimmung. Schon Spinoza hat richtig gesehen, als er eine aristokratische Regierung eine solche nannte, die „gewisse aus der Bevölkerung Gewählte inne haben" (Der polit. Traktat, Reclam, S. 96). Das Wählen und Sich-Wählen-lassen ist eine Funktion aristokratischen Wollens, noch in höherem Maße ist es die Majorisierung, die ja stets eine Machtimpression gegenüber einer Minorität bedeutet. Im Leben aber ist es so weit gekommen, daß man gerade das Wahlrecht sowie die Überstimmung der Minorität durch die Majorität als Attribute des Demokratischen schlechtweg ansieht. Offenbar hat das aristokratische Denken selbst an Klarheit eingebüßt, indem es die mittelbaren, kraft geistiger Prozesse vor sich gehenden Unterordnungsformen, welche in der Repräsentation und in der Majorisierung zum Vorschein kommen, dem demokratischen Bewußtsein zur Last legte. Das demokratische Denken aber müht sich diesen zwei Machtmitteln, durch die die Volkssouveränität sichtbar gemacht werden soll, einen eigenen Sinn zu verleihen. Sich selbst überlassen, würde die Demokratie, ganz im Einklang mit dem volkstümlichen Humanismus, auf die Ausschaltung aller mittelbaren, die Autonomie der Person beeinträchtigenden Herrschafts- und Überzeugungsformen abzielen. In den großen und differenzierten Gemeinwesen aber, wo man nicht unmittelbar alles verrichten kann, steht dem demokratischen Bewußtsein das Recht zu Hilfe. Das politische Leben malt sich in den Köpfen der Demokraten wie ein fortdauernder Streit, der durch das Recht geschlichtet werden muß. Die Abgabe der Stimme, das Sich-Vertreten-Lassen und selbst die Abstimmungen nehmen hier die Gestalt der Rechtsfindung an. Als solche werden diese Handlungen wenigstens erlebt. Ich

gehe hier nicht auf die Richtigkeit dieser Auffassung ein. So gesehen aber bedeutet die Abgabe der Stimme eine Tugend, sie bekundet eine Freiheit, die sich gegen die Willkür der Anderen richtet. Der Gewählte wird zum Anwalt des Volksrechts und die Majorisierungen weisen auf den Grad hin, der in der Übereinstimmung der Gesellschaftsglieder erreicht worden ist. Die Übereinstimmung soll die soziale Wahrheit ausmachen.

Abermals politische Vorfragen. Menschenrechte und Kulturrechte

Das eigentliche Lebensprinzip der demokratischen Politik, das Grundelement, das, ohne sein Gesicht zu ändern, in die Verfassung der Staaten und der Gesellschaft eindringt, ist die Idee der sogenannten Menschenrechte. Diese war zu Luthers Zeiten an andere Voraussetzungen gebunden, als z. B. in der Epoche der Revolutionen es der Fall war. Sie wird heutzutage wiederum anders begründet. Aber ihre Wesenheit, ihre Rolle im Leben der Menschen bleibt dieselbe: dem einzelnen die Freiheit zu sichern. Genauer gesehen ist es keine Freiheit, sondern ein System von Freiheiten, die in dem Maße zur Äußerung gelangen, als der einzelne seinen vielverzweigten Willen im Leben mit den Mitmenschen zu bekunden genötigt wird. Die Freiheiten und die Ansprüche oder Rechte auf sie treten erst mit der Fähigkeit des Menschen zur Kultur, mit der Fähigkeit in Beziehungen zu treten und Beziehungen anzuknüpfen, in Erscheinung. Wo Kultursubjekte Kulturakte erzeugen, dort wird es auch notwendig, die also geäußerten Spannkräfte oder Freiheiten in Schutz zu nehmen. Man täte daher gut, nicht von Natur-, Menschen- oder Bürgerrechten zu reden. Der Blick muß auf die grundsätzlichen Kulturrechte, die mit den Willensrichtungen des Einzelnen gegeben sind, gerichtet werden. Jetzt ist es auch erlaubt, „vom Rechte, das mit uns geboren ist", mit uns als Kultursubjekten, als Trägern und Schöpfern von Kulturakten zu reden. Wenn man schon an dem eingebürgerten Wort: Menschenrechte festhalten will, so soll man dies nur für die Bezeichnung des demokratischen Kulturrechtes in Anwendung bringen. Denn unter allen Kulturmächten nimmt es keine so ernst mit dem Menschlichen, wie das demokratische Denken und Wollen es tun. Freiheit bedeutet für sie soviel, wie die Gestaltung aller Willkür und Leidenschaften zu einer personalen Einheit, wie die Herrschaft der Tugenden und Gesetze über jene. Als Resultat müsse sich daraus der Schutz der stabilen Seinseigenschaften des Menschen, der dazu notwendigen Wehrkraft ergeben. Die Kulturmenschheit ist von Hause aus mit einem demokratischen Talent ausgerüstet: Wille zur Autonomie der eigenen Person, Wille zum Sein schlechtweg. Der tätige

Schutz dieser Willensart, das Streben ihr Geltung ohne Rücksicht auf Haben und Können der Person zu verschaffen, macht den Inhalt des demokratischen Kulturrechtes aus. Das Attribut „menschlich" gebührt diesem Grundrechte noch infolge anderer Ursachen: Auch dort, wo der einzelne in keine Beziehungen tritt, wo er bei und mit sich bleibt, in seinem Innern gilt es die auseinanderfließenden Leidenschaften mit Hilfe irgend einer „Tugend" zu bemeistern, an irgend eine Norm zu binden, damit eine menschliche Einheit, eine abgesonderte, konstante Person entstehen soll. Diesen Beruf erfüllt abermals der demokratische Wille zum Sein und zur Autonomie. Das Gestalten eines personalen Zentrums im Menschen und der Schutz desselben, das Recht auf diesen Schutz ist die ihm eigene Passion, macht sein Talent aus.

Wie jede Passion, so hat auch diese den Einzelnen zu hochgesteckten Zielen verleitet. Im Stadium der mythologischen Bildung dieses Talents, wo seine Schöpfungen nur als Symbole und reine Anschauungen zu erfassen waren, bedeutete autonomes Sein eines jeglichen Menschen autonome Existenz in der Welt als solcher, es war der persönlichen Unsterblichkeit des Einzelnen gleich. So faßte das Christentum die Idee der menschlichen Autonomie auf. Die Nöte des sozialen Lebens und der erweckte Trieb zum Leben lenkten diese persönliche Erlösungsidee in irdische Bahnen. Erlöst werden von dem Druck und den Angriffen der anderen, der Herrschenden, und sich das Recht auf Wehrkraft zu sichern, ist jetzt, an der Wende unseres Zeitalters, zur allgemeinen Losung des Volkes geworden. Bereits in Luthers Reden und Schriften, die das enthalten, was gerade die Zeit aus ihnen herauszulesen vermochte, finden sich die Keime zum Selbstbestimmungsrecht. Luther sucht vor allem den Menschen in Reinheit, im Original, der aber von der Ständeverfassung im Hintergrunde gehalten wird. „Man hat es erfunden," sagt er im ‚Sonderschreiben an den christlichen Adel deutscher Nation: Von des christlichen Standes Besserung 1520.‘ (Werke, I. Bd., S. 208), „daß Papst, Bischöfe, Priester und Klostervolk genannt wird der geistliche Stand, Fürsten, Herren, Handwerks- und Ackerleute der weltliche Stand. Das ist ein gar fein Comment und Gleißen ... Denn alle Christen sind wahrhaftig geistlichen Standes, und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amtes halber allein." Im gleichen ‚Sonderschreiben‘, das von einem Zeitgenossen Luthers der „Trompetenstoß zum Angriff" genannt wurde, heißt es ganz drastisch: „Ein Evangelium, eine Taufe, ein Glaube machen gleiche Christen, alle geistlich." Das Christentum wird hier zur Wiege des erneuerten volks-

tümlichen Humanismus. „Allesamt durch die Taufe zu Priestern geweiht", Alle gleich „Erlöste", Freie. „Warum tut man nicht, wie im Volke Israel geschah, da nur einer König blieb? Seinen Brüdern gab man etwas und ließ sie den andern im Volke gleich sein. Müssen's denn alle Fürsten und Edle bleiben, die fürstlich und edel geboren sind? Was schadet es, ein Fürst nehme eine Bürgerin und ließe ihm begnügen an eines Bürgers Gut? Wiederum eine edle Magd nehme auch einen Bürger! Es wird doch die Länge nicht tragen, daß eitel Adel mit Adel heirate. Ob wir vor der Welt ungleich sind, so sind wir doch vor Gott alle gleich, Adams Kinder, Gottes Kreatur, und ist ja ein Mensch des anderen wert"; im Munde Luthers sehr bemerkenswerte, oft zitierte Worte, die genügend die Gesinnung ausdrücken, aus der in der Folge die demokratischen Menschen- oder Seinsrechte herauswuchsen. Die Wissenschaft des 17. Jahrhunderts, die durchweg rationalistisch war, faßte das Recht des Menschen auf sein eigenes Leben als ein Recht der menschlichen Vernunft auf: In der Vernunftfähigkeit, die jedem Menschen innewohnt und untrennbar von ihm ist, sah sie die Quelle dieser unübertragbaren und unentäußerlichen Rechte und Freiheiten. Die Vernünftigkeit, in das Hauptmerkmal des Menschen verwandelt, erzeugte eine neue Vorstellung vom Menschenwesen überhaupt; man sprach in der Folge vom Vernunftwesen. Als solches vermochte der einzelne nur eine Freiheit anzustreben, die überall hin „natürliche" oder vernünftige Ordnungen gestaltet. Unter diesem Gesichtspunkt konnte der Mensch sich selbst, seinem Vernunfts-Talent überlassen werden. Der Rationalismus schickte sich an, an Stelle der theologisch-moralischen Forderungen der Menschenrechte zu treten. In der Rechtsphilosophie des Hugo Grotius und J. Bodinus gelangte diese rationalistische Rechtsauffassung, die mit dem Menschen als solchem mit seiner Vernunft gegeben ist, zum deutlichsten Ausdruck.

Wirkliche Werbekraft erhielten die demokratischen Menschenrechte im sozialen Kampf der Bauernschaft gegen das Hörigkeitssystem und gegen die Lehnherren und im politischen Kampfe der amerikanischen Staaten um die Unabhängigkeit von dem ursprünglichen englischen Mutterlande. „Juchhe! jetzt sind wir des Edelmanns Gleiche! Keine Patrimonialgerichte, keine Leistungen, keine Frohnen, keine Zehnten mehr, jeder in seine ursprünglichen Menschenrechte eingesetzt, alle künftig mit einem Maße gemessen und über einen Kamm geschoren." In diesen Worten fand gerade die deutsche soziale Befreiung des 18. Jahrhunderts ihren demokratischen Ausdruck (vergl. E. M. Arndt: „Erinnerungen" etc., Reclam, S. 278ff).

Die politischen Ansätze, die bereits in dieser sozialen Bewegung und noch früher in dem Streben zur kirchlichen Selbstverwaltung, überall in Europa, wo die Reformation ihren Einfluß ausübte, enthalten sind, sind in der Atmosphäre der Revolutionen zu selbständigen Mächten gereift. Der Beruf der Menschenrechte erfuhr eine Erweiterung: ihre Aufgabe ist es geworden, auch politische Freiheit zu gewähren. Darin äußerte sich der ursprüngliche unverfälschte Sinn, den das demokratische Denken der politischen Freiheit vindizierte: Freiheit des Menschen dem Staate, der Gemeinordnung gegenüber. Weder der allgemeine Volks- oder nationale Wille, geschweige denn die Staatsgewalt sind nach dieser demokratischen Auffassung im Stande, die politische Grundfreiheit, die im Rechte auf Selbstverwaltung besteht, dem Volke oder dem einzelnen zu gewähren. Der moralische oder vernünftige Charakter des einzelnen, seine Menschenrechte verleihen ihm von vornherein auch diese Fähigkeit. Der Volkswille, der Staat sei bloß ein Schutzmittel der urgegebenen menschlichen Talente. Der Mensch, die Vielen stehen über dem Staat. In den vielen Deklarationen, in den sogenannten 'bills of rights' der amerikanischen Staaten während ihrer Konflikte mit England hat diese rein demokratische Ansicht politischer Natur auch ihren historischen Ausdruck gefunden. (Das Beste darüber hat G. Jellinek in seinem Buche: „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte," gesagt.) Der allgemeine Refrain dieser Volkserklärungen äußert sich in den Forderungen der „Rechte auf Leben, Freiheit, Sicherheit, Eigentum und Glück". Das Volk, als souveräner Inhaber aller Gewalt, ist berufen, diese Rechte der Einzelnen zu schützen und wahrzunehmen. Erst mit dem Siege des weltlichen absoluten Staates in Europa und mit der Revolution der Franzosen, die diesem Staate den Garaus macht, wird die politische Freiheit vom Nationalwillen dem Einzelnen gewährt. Da überschreitet aber das demokratische Denken sichtlich die Grenzen seiner eigenen Fassungskraft. Das allgemeine, die Humanität, erteilt hier Befehle an das Besondere, Menschliche.

Vom historischen Denken des Volkes

Das demokratische Denken gewinnt allmählich feste Form und Gestalt, die zugleich zur Grenze seiner Ansprüche wird. Die Tendenz zur Vermenschlichung liegt diesem zu Grunde; darin findet es aber auch sein Ende. Wo Mächte auftreten, die ein vom Menschen verschiedenes Dasein äußern, oder sobald menschliche Aktivitäten sich zu selbständigen Kräften verdichten, die nach eigenen Gesetzen die Umwelt gestalten, dort versagt unwillkürlich das demokratische Bewußtsein. Außermenschliche, objektive Ziele und

Institutionen, die selbst als Personen auftreten, muten das demokratische Denken als Idolen und Götzen, als imaginäre, dem Menschen feindliche Größen an. Die reine Spekulation, das vom Willen abgesonderte Denken und somit auch die spekulative Tätigkeit, der Staat, der über und neben dem Menschen zu stehen denkt, die sogenannten großen Männer, die die übrige Menschheit als Material und Sache handhaben und sich als Selbstzweck wissen, und endlich die Geschichte eines Volkes, des Menschengeschlechts als Ganzes und Selbständiges, dem man Opfer bringen und Dienste zu leisten hätte, alle solche objektiven, entpersönlichenden Zwecke finden keinen Eingang ins demokratische Denken. Wo es dem demokratischen Wollen an Kraft gebricht, den Kampf mit diesen objektivierten Notwendigkeiten aufzunehmen, dort wird die Parole ausgegeben: Flucht aus den Sphären, wo das Titanentum haust, wo es nach eigenem Willen schaltet und waltet. Die Art, wie demokratische Kulturgebilde historisch entstehen, / stets erscheint dies als Absonderung, als ein sich Zurückziehen vom herrschenden Getriebe der Kultur: so z. B. im Urgriechentum, als ein Sich-Los-Sagen vom Titanentum, im katholischen Zeitalter ziehen sich im Laufe von Jahrhunderten ganze Volksmassen von der Kirche zurück und bilden Sekten, und in unserer Zeit machte sich gerade das partikularistische Streben der Lohn-Arbeiterschaft geltend, als der neue freiheitliche Staat und das durchweg kapitalistische Wirtschaftssystem Einzug in die Welt hielten; und insbesondere die Wesenheit des Demokratischen, die sich im Schutz der Existenzrechte eines jeglichen Menschen, im Gelten des Menschlichen schlechthin kundtut; / sowohl die Ontologie wie die Historie des Demokratischen setzen feste Schranken seinem Denken.

Man lasse sich nur nicht von Schlagworten blenden und bilde keine Erkenntnisse über das Demokratische an der Hand der Berichte, die seine Gegner oder die Politiker liefern. Der Haß mag ja bisweilen schärfer sehen, die Liebe, die verwandtschaftliche Zuneigung sieht mehr, umfaßt das Totale der Erscheinung. Von unten her, von der Demokratie, vom Volke aus muß man streben, sein Denken und was damit ausgerichtet wird, zu erfassen. Das volkstümliche Wollen muß noch immer beim Aufbau der Kultur der Demokratie als leitender Grundsatz dienen.

Ich erinnere an das Motiv und die Grenzen der demokratischen Erkenntnisart, um ein großes Mißverständnis, das ich kommen sehe, von vornherein aus der Welt zu schaffen. Meine Absicht ist, hier den wirtschaftlichen und politischen Grundsätzen des Demokratischen solche philosophischer und

7*

geschichtsphilosophischer Natur hinzuzufügen. Das philosophische und historische Denken der Demokratie, wie es spontan entsteht, ist aber in manchen Dingen grundverschieden von den Lehren, die von der offiziellen, parteipolitischen Demokratie entwickelt werden.

Die ursprüngliche Ansicht der Demokratie: alle Bewältigungsmittel des Lebens möglichst in die Hände der Vielen, der Menschen zu geben, keine Entfremdung zwischen dem Menschen, seinen kulturellen Produktionsmitteln und seinen Werken aufkommen zu lassen, ist auch grundlegend für die Stellung der Demokratie zur Geschichte. In dem Moment, wo die Vielen aus der Vorstellung der Geschichte verschwinden und die Güter und Handlungen, die ihnen unmittelbar nichts nützen, an Wert und Ansehen gewinnen, hört das Interesse der Demokratie am historischen Geschehen auf. Es wandelt sich in ihrer Vorstellung zu einer fremden, außermenschlichen Gewalt, die jeden Sinn einbüßt.

Mit der Ureinheit der volkstümlichen Kultur, mit der Familie, hebt das historische Denken der Demokratie an. Der Tod der Eltern und die Geburt der Kinder läßt den Gedanken an einen zeitlichen Zusammenhang, an ein zeitliches Zusammenleben aufkommen. Der Kult, der mit den Vorfahren, mit den Verstorbenen getrieben wird, spricht das Stück historischen Geschehens, das sich im engen Rahmen des eigenen Geschlechts abspielt, heilig. In den Kreis, der von der Familie zusammengehalten wird, kommt ein dynamisches Moment hinein. Das Bewußtsein der Zeit, der Zusammengehörigkeit der nacheinander folgenden Geschlechter erweitert den ursprünglichen Lebensumfang. Das Interesse am Leben hört nicht mehr mit dem Tode auf. Man ist um die Nachkommenschaft, um das Ansehen, dessen man bei ihr sicher sein könnte, besorgt. Mit der Erweiterung der sozialen Beziehungen erfährt auch das elementare Bewußtsein des Geschichtlichen eine Ausspannung. Der zeitliche Zusammenhang der Häupter des Gemeinwesens, der Helden und Führer ist es jetzt, der als Stück eigenes Leben wahrgenommen wird. Dafür tragen die Helden und Führer selber Sorge. Für sie reicht das Interesse für die eigene Existenz nicht aus, und das Leben für andere, das Fortleben in der Nachwelt muß Hilfe schaffen. Der Ruhm, den sie bei der Mit- und Nachwelt genießen, ist dazu angetan, das Bewußtsein des Geschehens, das historische Gedächtnis des Volkes selbst zu schärfen und wach zu halten. Die Usurpatoren der Volksfreiheiten und die Tyrannen, die sogenannten Gewaltpersönlichkeiten trugen ihrerseits zur Bildung des historischen Bewußtseins bei. Nur waren ihre Taten nicht sonderlich geeignet,

dem Volke Liebe und Verehrung für die Geschichte einzuflößen. Der friedliche, „normale" Verlauf des Lebens, der durch sie durchbrochen war, ist allenthalben vom Volke als nicht zu diesem Leben, zu seinem Geschehen gehörend, empfunden worden. Dies der tiefere Grund, warum bereits in den frühen Stadien der Volkskultur ein ganz entgegengesetztes Gefühl einerseits dem „Helden" und andererseits der Gewaltpersönlichkeit entgegengebracht wurde. Instinktiv weiß immer das Volk zwischen dem Heros und dem Tyrann oder Titan zu wählen. In den entwickelteren Kulturen wiederholt sich das gleiche Verhältnis. Sich selbst überlassen, bewundert das Volk in der bevorzugten, führenden oder leitenden Persönlichkeit die Eigenschaften, die ihm im eigenen Leben geläufig sind, die es als zur Vollkommenheit gehörend erachtet. Der Heros wird in der Folge mit Lebensklugheit, offenem Sinn und daher auch mit Derbheit in den Ausdrücken und Aufopferungswilligkeit und Edelmut im Tun, mit dem Verständnis für das Sachliche und mit Phantasie und Seele, mit allen diesen im Volke geschätzten Eigenschaften ausgerüstet. Und wo diese Charakterzüge dem aufs Schild gehobenen Helden fehlen, dort beschenkt ihn die Volksphantasie selbst mit ihnen. Im Einvernehmen mit dieser Volkstradition treibt auch die Demokratie einen Heldenkult und bekämpft dafür den Kult des Herrschenden, des „Cäsars". Die Bewunderung der bevorzugten Persönlichkeit ist auch daher im Volke und in der Demokratie von anderer Art, als es anderswo der Fall ist. Wo aber der „Volksmann" eine Persönlichkeit mit verwickelten Charakterzügen darstellt, dort wird gewöhnlich volkstümliche Heldenhaftigkeit geheuchelt.

Die Demokratie führt im Grunde dem Volke nur solche Bildungselemente zu, die ihm von Hause aus oder infolge seiner Beschäftigungsarten und Stellung, wenigstens der Tendenz nach, geläufig sind. Das Volk, die Masse überhaupt, verarbeitet in der Regel Bewußtseinsinhalte, die von ihr selbst, in ihrer Stellung in der Gesellschaft, wenn nicht aufs neue geschaffen, so wenigstens mitgeschaffen und miterlebt werden können. Die häufige Anteilnahme der Massen an den Kriegen, die zwischen den Völkern geführt werden, vermochte ganz allmählich den ursprünglichen historischen Horizont des Volkes zu erweitern. Man gewöhnte sich daran, daß es eine Volksgeschichte gibt, die als eigene Geschichte empfunden werden darf. Sehr tief ist diese Ansicht ins Gemüt des Volkes nicht gedrungen. Selbst die moderne Staats- und Wirtschaftskultur, die stets mit national-egoistischen Ansprüchen auftritt, hat es nicht weiter als zum Bewußtsein der Eigengesetzlichkeit und Volkseigenart gebracht. Aufopferungsgefühle für das geschichtliche Geschehen als sol-

ches, den Sinn für das objektive Interesse der nationalen Geschichte vermochte er nicht einzuflößen, geschweige denn das Bewußtsein der Menschheitsgeschichte. In dieser letzten Hinsicht richteten die Religion und in allerletzter Zeit die Wissenschaft und Schule bedeutend mehr aus. Damit tritt aber ein dem Volksbewußtsein und dem demokratischen Denken fremdes Element hinzu: es entsteht ein durch Reflexion und Gedankenübung verursachtes, ein anerzogenes national- und welthistorisches Bewußtsein. Durch das Christentum gewöhnten sich die Völker europäischer Gesittung an den Gedanken eines Geschehens, einer Wandlung im Leben des Menschentums, das durch die Gottesidee statuiert worden war. Die Tendenzen der Wissenschaften vom Rechte, von der Staatskunst und der Technik, die gemeinsame elementare Bildungsrichtung aller Kulturvölker von heute veranschaulichen die Idee eines einheitlichen Menschengeschlechts in hohem Maße. Allein der volkstümliche Humanismus und mit ihm die Demokratie, auch dort, wo sie durch den christlichen Glauben oder durch die revolutionären Umwälzungen in den Sitten, in den politischen und wirtschaftlichen Verfassungen zu einem allgemeinen historischen Bewußtsein geleitet werden, vermögen sich nicht zur unbedingten Bewertung der autonomen Weltgeschichte zu erheben. Der Demokratie geht es ähnlich wie dem Staate auf seinem Machtgebiete: wie es dem Staate sehr schwer fällt, sich außerstaatlichen, rein kulturell-humanitären Zwecken zu widmen, so vermag die Demokratie nur notgedrungen sich in den Dienst unbedingter, objektiver Forderungen der National- und Menschheitsgeschichte zu stellen. Konkret gesehen, erschöpft sich im besten Falle das weltgeschichtliche Interesse der volkstümlichen Elemente und der Demokratie in der Ansicht, die sehr mystisch anmutet: das Leben von heute vollziehe sich in einer schlechten, verkehrten Welt, der eine gute, glückreiche folgen wird. Eschatologie tritt an Stelle von lebendiger Historie. Die Theorien von der Geschichte als der „Erziehung des Menschengeschlechts", die Fortschrittsdoktrin, die Darwinistischen und anthropo-geographischen (man denke z. B. an Ratzels Lehre von der Erde und was auf ihr haust als von der Entwicklung eines einheitlichen Wesens) Spekulationen des vorigen Jahrhunderts sind in keinen Kontakt mit dem demokratischen Bewußtsein getreten. In unseren Tagen gehört auch in den anders gearteten Kulturschichten der Glaube an die Geschichte zu den Seltenheiten. Die Menschheitsgeschichte, die ihr besonderes Leben führt und dementsprechend auch eigene Ansprüche an jeden von uns stellt, ist selbst aus dem Kreise der offiziellen Demokratie, die ihre Sache als die allgemein menschheitliche Angelegenheit

auszugeben pflegt, geschwunden. Das Streben Aller nahm einen umgekehrten Weg an: ein jeglicher Mensch und eine jegliche Klasse oder Gruppe von Menschen sind heutzutage darauf bedacht, alle sogenannten objektiven Weltzwecke zum Teufel zu jagen oder, wo sie sich als greifbare Realitäten kundtun, diese in den eigenen Dienst zu stellen. Die subjektivistisch gerichteten Ziele der Aristokratien und die humanitär-selbstischen Neigungen der Demokratie haben es ihnen angetan.

Wie gering auch das welthistorische Bewußtsein der Demokratie sein mag, ihr wissenschaftlicher Ertrag ist in dem Rahmen dieser meiner Betrachtungen kaum richtig einzuschätzen. Schon der Bestand des Volkslebens und obendrein die Richtung des Volksbewußtseins hat einen starken Druck auf die Wissenschaft von der Geschichte ausgeübt. Noch größerer Einfluß auf die historischen Reflexionen ging vom aktiv-demokratischen Auftreten aus. Indem das Volk eine aktive Rolle im politisch-wirtschaftlichen Geschehen zu spielen begann, lenkte es die Blicke Aller auf die Tatsächlichkeiten, die in seinem Leben von Wert und Bedeutung sind. Die alltäglichen, unmerklichen Erscheinungen, die Tätigkeitsarten, von denen die Existenz der Massen abhängt, die kleinen Leute selbst sind nunmehr zum vornehmlichen Objekt der historischen Forschung geworden. Als Resultat ergab sich eine Geschichte der Werkzeuge, der Geräte, Sitten usw. Die Geschichtswissenschaft wurde um die Wirtschaftsgeschichte, um die Kulturgeschichte schlechthin bereichert. Und es erscheint daher ganz natürlich, daß gerade parteipolitische Kreise demokratischer Artung es waren, die zuerst die sogenannte ökonomische Geschichtsauffassung formulierten. Demokratisch gestaltete sich die Historie noch in einer anderen Hinsicht: bei der Erklärung geschichtlicher Ereignisse und Kulturgestaltungen mußten die Volksmassen, ihre Willenskundgebungen und Meinungen mit in Betracht gezogen werden. Das Bild eines Shakespeare'schen Dramas, wo das Volk im Hintergrunde bleibt und sich mit der Rolle eines Statisten begnügt, scheint hier der Anschauung des antiken Trauerspiels weichen zu wollen, wo der Held nur das ausspricht, was der „Chor", das Volk im Innern denkt.

Der historisch-wissenschaftliche Ertrag, der mehr indirekt auf Konto der Demokratie zu schreiben ist, hat noch andere Fragen gezeitigt: ob es bevorzugte kulturfähige und minderwertige Völkerschaften und Rassen gibt, ob sich Kulturen höher stehender Nationen auf das Leben der tiefer stehenden verpflanzen lassen, ob es überhaupt zu einer allgemeinen solidarischen Weltkultur, zu einem Ausgleich unter den Völkern kommen kann? Alle Pro-

bleme dieser Art haben durch die Historiker und Kulturtheoretiker eine neue, dem demokratischen Empfinden verwandte Beantwortung erfahren. Dadurch ist der Gedanke von einer kulturellen Kontinuität bei allen Völkern möglich geworden und selbst der Glaube an die Toleranz als an die seelische Voraussetzung dieses kontinuierlichen Geschehens hat an Grund und Boden gewonnen. Diesem sich durchringenden demokratischen Geiste ist es nun zuzuschreiben, wenn, ein Beispiel solcher Auffassung, Jakob Burckhardt, einer der vornehmsten und seherischen historischen Geister des vorigen Jahrhunderts, sagt: „Die Kulturgeschichte ist noch immer überreich an magnetischen und schicksalvollen Berührungen von Volk zu Volk, von Fach zu Fach, von Geist zu Geist. Jedes Streben weckt Streben, zum mindesten den Spruch: „Das können wir auch!" Bis endlich die verschiedenen Kulturvölker relativ gleichmäßig jene unendliche Komplikatur aller Tätigkeiten, jenes allgemeine Ineinandergreifen darstellen, das uns jetzt selbstverständlich erscheint" (‚Weltgeschichtliche Betrachtungen', S. 63). So war es denn auch im alten Rom der Fall, „so konnten sich unter der fast allgemeinen Toleranz die Kulturen und Religionen auf dem weiten Territorium ausgleichen" (ibid. S. 90). So und auf ähnliche Weise vermochte wohl das demokratische Denken den Aufbau einer einheitlichen Weltkultur und Geschichte plausibel zu machen, scheiterte aber, wo es galt, das welthistorische Bewußtsein zu einem beständigen Erlebnis und Zweck, der über dem Leben des Einzelnen und des Volkes steht, heranzubilden. Wie allenthalben, hält auch da der Wille nicht gleichen Schritt mit der Reflexion. Der Mensch und das Menschliche dünkten sich hier noch mehr als das Menschentum und das menschheitliche Streben. Erst im philosophischen Denken der Demokratie, das als solches die Schöpfung einzelner auserlesener Geister oder mindestens ein Produkt bereits vorhandener ausgebildeter demokratischer Kultur ist, darf man hoffen, die Versöhnung beider zu finden.

[Ph]ilosophisches [De]nken demokratischer Art

Angefangen hat das demokratische Denken überhaupt mit dem Streben, die Umwelt, die Äußerungen der Natur zu vermenschlichen. Ursprünglich trat der Mensch nicht in den unmittelbaren Kampf mit den Naturgewalten, die ihn zu verdrängen drohten. Er sah von ihnen ab; als fremde entmenschlichte und daher auch unbegreifliche Erscheinungen wollten sie nicht in seinen Sinn eindringen. Mit Hilfe der Traumgestalten, dank der Erinnerung an die Verstorbenen kam das Moment des Scheidens, des Ordnens im Geiste zum Ausdrucke. Man nahm sich als Einheit, als lebendiges Wesen,

als Seele wahr. Die Phantasie übertrug die eigenen menschlichen Eigenschaften auf die Tiere und Naturgewalten, zu denen man jetzt als zu beseelten, vermenschlichten Geistern in Beziehung treten konnte. Mit diesen paar dürren Worten glaube ich natürlich nicht die Urbildung der Mythen, die in der Geschichte des Geistes als Animismus bekannt sind, charakterisiert zu haben. Auf zwei Erscheinungen, die im Animismus sich äußerten, kommt es lediglich hier an: auf das sich als stabile Einheit, als Geist Begreifen-Lernen, und auf die Art, wie dieser Geist sich mit der Umwelt auseinandersetzt: die feindlichen und fremden Mächte außerhalb des Einzelnen werden in die menschliche Welt gehoben. Dies ein Beispiel für das frühe Auftreten der volkstümlichen Lebensmethode: vermittelst des Ordnungssinnes der Willkür und Gewalt aus dem Wege zu gehen. In den ersten Stadien der Kulturbildung des Griechentums verfuhr ja das Volk ähnlich mit dem Titanentum. Wo das Leben seinen Schwerpunkt in die Verhältnisse der „Geister", der Menschen überhaupt verlegt hatte, war es mit dem Animismus nicht mehr getan. Um sich jetzt als Einheit, als unabhängiges Wesen zu behaupten, mußte man Ordnungsmittel willentlicher und gedanklicher Natur in Anwendung bringen. Die stabilen Geistes- oder Natureigenschaften reichten nicht mehr aus, um ein Selbst mit einer eigenen individuellen und sozialen Machtsphäre zu bilden. Als Mittel der Verständigung und Scheidung tritt jetzt der Wille, das zwecksetzende Streben und Denken auf: mit der Sitte und dem Recht, mit der Regel und der Satzung beginnt tatsächlich aufs neue die Scheidung innerhalb des chaotischen Zustandes, sowohl im Innern des Menschen, wie in den äußeren Beziehungen. Die Autonomie des persönlichen Vermögens nimmt den usurpatorischen eigenen und fremden Sinnesgewalten gegenüber an Stärke zu. Die Eigenschaften, die jetzt das Selbst ausmachen und konstituieren, sind an das sittliche, ordnende Bewußtsein gebunden, das mit dem Gemeinwesen, mit dem Volke oder gar der Gottesidee gegeben ist. Die Vermenschlichung, die von diesem Selbst herrührt, ist keine bloße Vergeistigung der Umwelt mehr, wie es beim Menschen im Stadium seiner Kindheit der Fall war. Als ein gesittetes, nach den Regeln des Rechts geordnetes Gemeinwesen erscheint die Weltverfassung. Unwillkürlich wird der ordnende Sinn der menschlichen Vernunft zum Gesetzgeber des gesamten Universums: die Gesetzmäßigkeit, die das Rechtsleben ausmacht, die im sozialen Leben der Menschen überhaupt zum Vorschein kommt, wird in der Folge auf die Vorstellung von Natur und Welt übertragen. Alle Konflikte und Auflösungen, die dem sittlichen Leben eigen sind, finden sich jetzt

in der Welt außerhalb des Menschen wieder. Die Betrachtung der Natur unter dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit gehört allerdings einer höheren Kulturstufe des demokratischen Denkens an. In der mythischen Zeit desselben wird die Natur noch als Fortsetzung der menschlichen Welt, die sich nach sittlichen Ordnungsregeln und Zwecken zu regieren sucht, aufgefaßt: ein Niedergang in dem sittlichen Leben der Menschen kann die „Gesittung" und so auch die Ordnung in der Natur, in der Welt überhaupt bedrohen und zerstören. Menschlicher Wille wird direkt zur Ursache physischer, außermenschlicher Prozesse. So sind es nach altgermanischen (skandinavischen) Überlieferungen eine bestimmte Anzahl von Jahren der äußersten sittlichen Verderbnis, welche den großen Erdkatastrophen vorangehen. Selbst die Götter vermögen sich nicht dem zerstörenden Einfluß des sittlichen Niedergangs zu entziehen, die Götter und die Helden fallen im Kampfe gegen die Mächte der Finsternis. Ein Weltbrand wird entzündet, aus dem eine neue Welt, ein neuer oberster Gott und ein verjüngtes Menschengeschlecht geboren wird. (Siehe Simrock, Deutsche Mythologie, S. 136 f.) Mit der Zeit wird die Brücke, die von der menschlichen zur universellen „Gesittung" führt, abgebrochen. Aber hüben und drüben sind es Sitte und Recht, die eine ordnungsmäßige Verfassung schaffen. Im Ethos erschöpft sich auch der Logos. Nach den hebräischen Traditionen, wie sie in der Bibel ihre Formulierung fanden, ist die Welt eine geordnete, nach Gesetzen lebende, ist sie „Welt" überhaupt, weil zwischen Gott, Mensch und Natur ein bestimmtes sittliches Sich-vertragen, ein bestimmter Rechtsvertrag besteht. Der Mensch, der hier in der Mitte zwischen Gott und Natur weilt, sieht seinen Beruf in der Ausübung der Rechte und in der Erfüllung von Pflichten gegenüber der Gottheit einerseits und im Verhältnis zu den Mitmenschen und zur Natur andererseits. Daß auch die Natur außerhalb des Menschen nach sittlichen Vorschriften gehandhabt werden soll, weist auf den der Natur selbst innewohnenden sittlichen Charakter zurück. Die gesamte Weltverfassung wird von einem Gott regiert, der uns nur vermittelst seiner sittlichen Befehle und sittlicher Äußerungen bekannt wird. Der so gedachten hebräischen Theokratie liegt ohne weiteres der Gedanke einer sittlichen Weltordnung zu Grunde. Was den Hebräern die Theokratie war, dies bedeutete im Griechentum die Kosmos-Idee. Hier fällt die göttliche Obrigkeit gänzlich weg, die durch die Vorstellung des Gleichgewichts, der sittlichen Nebenordnung der Weltmächte ersetzt wird. Nach Analogie der Rechtsbeziehungen und weiterhin der Polis bildet das wissenschaftliche Bewußtsein die Einheit der Welt, den Kosmos. Allenthalben haf-

tet den Ordnungen und Verfassungen etwas Menschliches an, die Spuren der menschlichen Wollungen und Zwecke lassen sich hier bis in die letzten Schlupfwinkel verfolgen. Ethos und Logos, sittliche, praktische Vernunft und theoretische, naturwissenschaftliche Vernunft fallen noch in eins zusammen. Genauer gesehen, kennt das antike demokratische Denken gar kein entmenschlichtes, entpersönlichtes, gesetzmäßig vor sich gehendes Geschehen. Die Titanenkultur des Homer und der aristokratische Philosoph Heraklit, jene, indem sie ein Fatum über den Köpfen der Götter und Menschen walten läßt, dieser mit seiner Idee eines einzigen Weltgesetzes schlagen eine dem demokratisch orientierten philosophischen Denken entgegengesetzte Richtung ein. Der menschliche Wille, der in seiner Eigenschaft als ordnender ein sittlicher ist, scheidet aus dem naturwissenschaftlichen Bewußtsein aus. Im alten Rom und in unserem Zeitalter werden die Konsequenzen noch weiter gezogen, und an die Stelle der sittlichen Weltverfassung tritt das Bild einer entmenschlichten, mechanistischen Weltordnung. Die mechanistische Weltanschauung und was an ihr klebt ist ein dem demokratischen Bewußtsein fremder Gedanke. Durch ein solches Medium gesehen, verwandelt sich der Mensch selbst letzten Endes in ein Ding, in eine Sache, und seine Einheit wird als durch Druck und Stoß, Assimilation und Reaktion gebildetes Wesen, im besten Falle als ein qualitativ gleichgültiges, zweckloses Atom angesehen. Die Zuneigung demokratischer Elemente zur entmenschlichten, vom mechanistischen Naturbegriff beherrschten Weltanschauung ist nur scheinbar. Wo es aber geschieht, da erfährt der Naturbegriff eine dem demokratischen Empfinden angepaßte Umwertung. Animismus und Hylozoismus, Vorstellungen aus dem Kreise volkstümlicher Mythenbildung oder hervorstechende Elemente modernen Volkslebens, wie Energie und Arbeitskraft, werden wachgerufen. In der Natur spukt es aufs neue von Geistern und menschlichen Symbolen. Unter den Popular-Philosophen, die den Naturbegriff dem elementaren, geradezu primitiven Bedürfnis des demokratischen Denkens nahe gebracht haben, sind an erster Stelle Ernst Haeckel und Wilhelm Ostwald zu nennen.

Innerhalb des demokratischen Bewußtseins selbst geht es nicht ohne Konflikte ab. Ein ständiger Kampf zwischen der Vernunft, wie sie in der mythischen Phase des volkstümlichen Humanismus in Offenbarung getreten, und der Vernunft, wie sie in der Philosophie zur Äußerung gelangt ist, nimmt gar kein Ende: die menschliche Vernunft als Vermögen, das fortwährend künstlerische Bilder, menschliche Symbole und Geister hervorlockt, und die Vernunft als Gesetze und Gesetzmäßigkeit produzierende Kraft, als eine,

die selbst der Natur „Gesetze vorschreibt“ (Kant), der Künstler und der Gesetzgeber, der Mythos und der begreifende und der ordnende Intellekt, beide Grundrichtungen des humanitär-demokratischen Denkens haben sich bis auf heute behauptet. Wem Namen von Philosophen etwas Bestimmtes zu sagen vermögen, der rufe die Gestalten von Kant und Fichte ins Gedächtnis zurück. Der Kampf gegen die mythische, künstlerische Art, die Gestaltungen und Bilder der Welt zu schaffen, geht so weit, daß das menschliche Wesen, das als Schöpfer der theoretischen und praktischen Erkenntnisse auftritt, zum Vernunftwesen wird. Speziell in Fichtes Philosophie aber findet eine wunderliche Vereinigung des vernünftigen, Gesetze produzierenden Elementes und des künstlerisch-mythischen Vermögens, dem die Anschauungsbilder der Realität, der Außenwelt ihre Existenz verdanken, statt. Ein Ich, eine individuelle Einheit setzt, erzeugt sich, sein eigenes autonomes Sein und auch das „Nichtich“, das Äußere, Natürliche, Beschränkte und Beschränkende in der Welt und im Leben. Selbst das entmenschlichte, physische Sein erscheint als Folge der Wirksamkeit des Ich, des Menschlichen. Die volkstümliche Idee der Vermenschlichung hat sich in der Philosophie des deutschen Idealismus zur Idee des Schaffens und Bestimmt-Werdens durch den Menschen, durch seine Vernunft abgeklärt. Als schaffende aber ist diese Vernunft, das Vernunftwesen überhaupt ein nach Zwecken handelndes Wesen. Im Kantianismus gehen diese Zwecke auf das Hervorbringen von naturwissenschaftlichen, ästhetischen und moralischen Wahrheiten hinaus, bei Fichte wird das gesamte Weltdrama aufgeführt, um dem Willen zur autonomen Existenz des Ich, um dem moralischen Zweck zu genügen. Mit einer sittlichen Aufgabe, mit ihrer Erfüllung durch das Welt-Ich in uns setzt die Welt selbst ein. Dank der moralischen Weltordnung ist auch das physische, entmenschlichte, der Intelligenz und des menschlichen Wollens bare Sein gegeben. Leben, selbstständig und autonom leben, uneigennützige „Tätigkeit um der Tätigkeit willen“ wird zum ersten Grundsatz des Menschen. Das Ich und alle Inhalte seiner Vorstellungen, Wollungen, Anschauungen erfreuen sich dank einem Zwecke ihrer Existenz. Ein Postulat, eine Forderung hebt die Welt aus den Angeln. Höher konnte sich der moralische Humanismus nicht versteigen. Der Wille zur Geltung, der mit zur natürlichen Mitgift des Demokratischen gehört, ist zur Quelle einer Reihe philosophischer Weltbilder geworden: die verschiedenartigsten Vorstellungen von einer moralischen Weltordnung sind lauter Schöpfungen dieser Willensrichtung.

Wie alle Philosophie, so zielt auch das demokratische Denken in seiner höch-

sten Potenz auf einen Ausgleich zwischen dem menschlichen Leben und dem Weltgeschehen. Der Gedanke findet keine Ruhe, bis es ihm gelingt, in irgendeiner Vorstellung oder Idee den Zusammenhang, das Sichvertragen beider Größen darzustellen. Dem demokratischen Denken ist die Ansicht von einer moralischen Weltordnung zur Idee geworden, in der alle Inhalte des Lebens und Geschehens aufgehoben sind. Auf dem engeren Gebiete des Menschen ist es die Humanität, die Vorstellung von einem Menschentum oder einer Menschheit, die zum Träger dieser moralischen Weltordnung auserkoren ist. Schon lange her forscht der Geist nach den Bestimmungen, die die Menschen zu einer Einheit, zu einer einheitlichen Totalität verknüpfen. Die Passion, die hier das Mysterium der einheitlichen Menschheit hervorlockt, heißt Moral. Der moralische Zweck, der das Wesen des Menschlichen ausmachen soll und allen Menschen eigen ist, schafft Verbindlichkeiten, gesetzmäßige Verhältnisse, die die Menschen unsichtbar aneinander binden. Ein jeglicher Mensch, der in die menschheitliche Gesetzesordnung eingeschlossen wird, erfreut sich einer gewissen Autonomie, vermag sich der Zwecke zu bedienen, die ihm ein abgesondertes, personales und einheitliches Leben sichern. Die Möglichkeit einer Nebenordnung aller mit moralischem Willen begabten Wesen, ihre Gesittung soll den Gehalt der demokratischen Humanität erzeugen. Der Schwerpunkt bleibt auch hier auf dem Humanismus, auf der Fähigkeit des Einzelnen, in einer eigenen Lebenssphäre zu beharren, ruhen. Der objektive Zweck der Humanität, des Menschengeschlechts habe sich dem Willen zur personalen Existenz, zur Freiheit, die dank den menschlichen Satzungen und Gesetzen möglich wird, unterzuordnen. Das Recht des Menschen geht hier vor dem Recht des Menschtums. Ein Resultat, das eng mit dem Charakter des demokratischen Denkens überhaupt verbunden ist.

Der demokratische Wille zieht an irgend einem Punkte eine Linie durch alle Verhältnisse der Menschen untereinander und des Menschen zu sich selbst, zu den Inhalten seines Lebens. Die gezogene Linie soll eine Kurve um das Menschliche bilden, wo kein Platz mehr für Bedrückungen, für Abhängigkeiten und das Leid vorhanden ist. Denn das von Gesetzen beschützte, in autonomen Kreisen eingeschlossene „Menschliche" gleicht einem fortlaufenden, kontinuierlich zusammengesetzten Mosaik von Glück, Freude, Genugtuung bringenden Eigenschaften, Begabungen und Fähigkeiten. Harmonisch reihen sich ihre Inhalte aneinander und erzeugen Friede und ein Gefühl des Beharrens. Und ein jeglicher Mensch, in dessen Leben so eine Harmonie Boden gefaßt hat, ist seinem Wesen nach ein sich wollender moralischer Zweck,

der alle Eigenschaften, Begabungen und Neigungen, ohne ihnen Abbruch zu tun, nebeneinander ordnet. Der Einzelne ist dann eine moralische Weltordnung im Kleinen, und inwiefern er es ist, scheiden Leid und Tod, Zerstörung und Vernichtung aus seinem Kreise. Die Moralität, die Gesittung bindet die bösen finsteren Mächte. Aus diesem Ideal des Menschlichen ist das Ziel des demokratischen Denkens überhaupt geboren: allenthalben auf die autonomen, in sich beharrenden Äußerungen und Zwecke zu achten, allenthalben keine vergänglichen Dinge (Modi) und keine alles Individuelle und Qualitative verschlingenden Substanzen, sondern lauter nebengeordnete oder harmonische Nebenordnung ausstrahlende Attribute, stabile Eigenschaften und Begabungen zu sehen. Das demokratische Denken ist letzten Endes ein attributives.

Es ist nicht durchaus erforderlich, daß man mir in dieser Bestimmung und Charakterisierung des philosophischen Denkens, wie es durch die demokratische Willensrichtung gefördert wird, Folge leiste. Wer keine Neigung verspürt, menschliche Äußerungen philosophisch ausgedrückt und gestaltet zu sehen, der mag mit den anderen konkret anmutenden Formen, in die sich das demokratische Denken kleidet, fürlieb halten. Selbst für den „Demokraten" und „Humanisten" ist es nicht notwendig, daß er alles erforsche, was auf dem Boden des demokratischen Humanismus gewachsen ist. Wie es dem Schaffenden überhaupt nicht zur Pflicht gemacht werden darf, daß er die Schöpfung auf einen gedanklichen Nenner zurückführe, daß er ihre Äquivalente im philosophischen Geiste aufsuche. Für das allerletzte Verständnis des Demokratischen war es nötig, auf die Art hinzuweisen, wie dieses im allgemeinen Organismus des Geistes verankert wird.

Von den traditionellen Erlebnissen des Volkes

Die philosophische Reflexion ist wie die Erlebnisse: wo sie auftreten, bringen sie ihren Gehalt zum äußerst lebendigen Ausdruck. Sie machen die unsichtbaren, an ein bestimmtes Wollen gebundenen Lebenswerte sichtbar und allgemein. Im philosophischen Bewußtsein und in den Erlebnissen des Demokratischen sind Gestaltungen und Bewertungen enthalten, die allen Menschen in einer bestimmten Lebenslage eigen sind, die so mit zum Bau des Kulturmenschen als solchen gehören. Im Volke, in den autochthonen Lebenssphären der demokratischen Kulturart aber erreichen diese Erlebnisse ihre konkret höchste Form. Sie bleiben hier fortwährend in Berührung mit dem Boden, dem sie entwachsen sind.

De profundis populis

In ihrer Gestalt als Erlebnisse kennen die willentlichen Machtäußerungen, die hier Menschenleben zeugen und einheitlich gestalten, keine toten Punkte. Wo Reflexion und Phantasie, die fragend und bewundernd das Erschaffene bewerten und erkennen, die Stelle des Wollens einnehmen, sind es Bilder und Gleichnisse, die um das Lebendigwerden des demokratischen Lebensinhaltes besorgt sind. So gestaltet sich der gesamte Kulturinhalt des Demokratischen zu einem durch und durch lebendigen Strom, der sich bisweilen in unterirdische Kanäle flüchtet, um dann wieder und immer wieder an neuen Orten an der Oberfläche zu erscheinen. Nicht nur Phänomene, wie Gewissen, Überzeugungskraft, der Wille zur Geltung und Selbstbestimmung, die schon ihrer Natur nach unmittelbares, inwendiges Leben fördern, sondern auch Mächte, wie Recht, Wirtschaft, Verwaltung und Erkenntnis, die offenkundig den Einzelnen binden und unter fremde Satzungen stellen, verraten hier, im Bereiche der volkstümlichen Humanität, die Quelle, der sie entsprießen.

Man wähnt hier auf der ganzen Strecke des Daseins das Keimen und das Wachsen des Menschen wahrnehmen zu können. Man sieht, wie Gewässer aus den Ufern treten, man hört, wie der Wind tobt und wütet, die Wellen zu Bergen aufpeitscht und Geräte, Bretter, alles Erzeugnisse menschlicher Hände im Strudel herumzieht. Dann strömt das Wasser wieder nach unten, das drohende Gewitter zieht vorbei. Nun zeigt sich ein Häuschen dort auf der Anhöhe und schaut keck und naiv zugleich in das bewegte Bild der Natur

hinein. Und wenn es Abend wird, steigen dünne Wolken aus den Schornsteinen der Häuschen und Hütten; ringsum wird es heimlich zu Mute und still. Und es betet ein jeder, auch wen eine gütige Mutter keine Gebete auswendig lehrte, und es summt eine Weise für sich hin auch der, wer kein Liebchen sein eigen nennen darf. Das Feuer erlischt, die Erde schläft ein und man hört das tiefe Atmen der schlafenden Menschen. Jetzt baden Gespenstergestalten im Mondlichte und ziehen Kreise um die Häuschen, wo die Vielen die Glieder strecken und Zeugen und Keimen und Wachsen. Morgen, wenn die Sterne oben im Gewölbe verschwinden und die Erde ihren Weg um die Achse zurückgelegt hat, ist auch ein Tag, morgen harren neue Sorgen und Freuden, neue Schrecken und Hoffnungen.

Was hier in den Kreis der Vielen fällt, wird gütig aufgenommen, wird Leben, wird ein Stück des eigenen Selbst. Und was unfähig ist, ein Selbst zu werden, an ein Selbst sich anzugliedern, wird zurückgeworfen oder in die Sphären der Phantasie zurückgedrängt, wo die Teufel hausen und Hexen Sabbathtänze veranstalten. Am besten wäre es ganz ohne Teufel und ohne Hexen. Die Vielen hatten genug an der Arbeit im Felde und in der Werkstatt, an Gott und Christus. Während der bösen Zeiten, als der Teufel in Menschengestalt, als oft wiederkehrende Hungersnot wütete und tobte und sich anschickte, die leibliche und seelische Sklaverei ewig zu sprechen, noch im 15. Jahrhundert unserer Zeitrechnung, wuchs in der Brust der Bewohner Westeuropas die gütige Gestalt der Mutter Gottes zu großen Dimensionen aus. Der Geist des Volkes hat an Frische zugenommen, und das Leben, die Knechtung wurde umso härter empfunden. Man hatte dringend eine gütige Mutter nötig, der man sein Leid klagen konnte. Niemals scheint auch der Marien-Kultus so innig-aufrichtig gewesen zu sein, als gerade zu jener Zeit. So wurde das Volk in seinen Erlebnissen zwischen bösen und guten Phantasiegestalten hin und her geworfen, bis die Zeit heranbrach, wo man den Mann stellen mußte. Über Nacht wurde während der Krise aus einem Idylliker ein Krieger, einer, der auf eigene Gefahr hin sein Geschick in die eigene Hand nahm. Man legte sich Pflichten auf und man stellte Ansprüche an das Leben, an die Gesellschaft. Die Phantasie-Gestalten verblaßten im Nu, und Gewissen und Recht traten an ihrer Stelle; die freie Überzeugung, die Tochter der wirklichen inneren Menschenfreiheit, verbindet beide.

Dieses Geschehen ist geradezu typisch für die allgemeinen Volkserlebnisse. Im Hintergrunde befindet sich stets ein Stück Land, wo man sich heimatlich fühlt. Und darüber hinaus kämpfen gute und böse Geister um Leib und Seele

des Einzelnen. Dort nennt man sie Teufel und hier heißen sie einfach Tyrannen, Ausbeuter und Menschenfeinde; dort leuchtet die Hoffnung als eine gütige Mutter entgegen und hier ist die Utopie, der Traum von einer gütigen Gesellschaft, die Licht und Verheißung verspricht. Dann bricht die Krise herein, das Volk tritt unmittelbar an die Aufgaben des großen Lebens, der Gesellschaft heran und die gesamte Energie des Menschen geht in dem Kampf um neue Bewertungen, um neue Daseinsmethoden und namentlich um ein neues Recht auf. In der Folge tritt das Leben wieder in feste Grenzen ein, und aufs neue wachsen das Erlebnis und die Phantasie zu mythologischen Gestalten aus.

Die Mythenbildung des Volkes, insofern sein Leben mit den Bevorzugten und den Machthabern jedweder Art in Berührung kommt, trägt ein durchaus moralisches Gepräge. Die Hemmungen und Überwindungen wachsen in der Phantasie des Volkes ins Ungeheure hinaus und verwandeln sich in das Gute und Böse schlechtweg, die eine sinnlich-symbolische, greifbare Gestalt annehmen. Siehe, Adam ist geworden als unser Einer, und weiß, was gut und böse ist, / dieser Bibelspruch drückt am besten den Gehalt der traditionellen, volkstümlichen Erlebnisse allgemein menschlicher Natur aus. Hier besteht noch kein Verlangen nach dem Leben, das sein Pathos von der Macht und dem Reichtum empfängt. Die Angst des biblischen Gottes: die Vielen könnten auch ihre Hand ausstrecken und brechen auch von dem Baume des Lebens, und essen und leben ewiglich, besteht hier nicht zurecht. Diese Gelüste pflegen ganz spät zu kommen, im städtischen Kulturkreise, wo eine Schicht des Volkes nach der Macht verlangt und sich als Demokratie zu fühlen beginnt. Das demokratische Auftreten wirkt in der Folge auf die Phantasie des gesamten Volkes zurück, und im Geiste eines jeden aus dem Volke bildet sich eine Bewußtseins-Schicht heraus, die zum Träger ganz anderer Wünsche wird. Die Erlebnisse dieser Art entbehren der volkstümlichen Tradition und gehören in die Epochen, wo die Demokratie am Werke ist. In den „Vorzeiten" der Demokratie überwiegen die sittlich-humanitären Erlebnisse, die ihre Nahrung aus dem Boden des lokalen, engen Heimatkreises schöpfen. Die Beharrungszustände des Lebens, wie Genügsamkeit, Duldsamkeit und Treue, alles feministische Bewertungen, beherrschen das Gemüt. Man hängt hier am Glücke, das mit den gebundenen, organischen Lebensformen gegeben ist. Die Macht wird verabscheut; sie soll nur Unruhe bringen und den Sinn schwankend machen. Instinktiv wendet man sich gegen den Reichtum. Das Gefühl der Gegnerschaft gegenüber der Macht und dem Reichtum geht erst

später, in der Zeit des mobilen Erwerbs, in ein trotzendes Gefühl über. Die erste Regung der Macht gegenüber äußert sich hier im Gefühl der Abwehr, des Sich-Zurückziehens auf die eigene Lebensposition. Das sittliche Postulat der autonomen Existenz eines jeglichen Menschen, wie es vom demokratischen Denken aufgestellt wird, lebt hier schon als konkretes, faßbares Gefühl, das auf seine Weise die Welt der Lebenswerte umzugestalten sucht. Den fest wurzelnden Bauern mutet noch jetzt die sich selbstherrlich dünkende Macht, ihr Glanz und die Protzerei als nichtiges, lächerliches Narrenspiel an. Unter dem Einfluß des volkstümlichen Christentums erhält die Negation des Reichtums positive Bewertungseigenschaften. Die Machthaber und die Reichen erscheinen als „die betrogenen Menschen". Der Armut gebührt der Ehrenpreis. Die Vielen und die mit ihnen fühlen ergreifen das Predigeramt: „Entwöhne sie vom feilen Dienst des Goldes, sag ihnen: Armut könne sich sehr gut mit Glück gesellen; Reichtum gebe Glanz, nicht Stärke." [Zitiert bei Fr. Ludw. Jahn, Deutsches Volkstum 1810; Reclam, S. 191.] Der Macht und dem Reichtum wird der feste, felsenhafte Zustand abgesprochen, der sich allein „durch inn're Lebenskraft bewegt." Diese aber wird gerade dem Geringsten umsonst zu teil. Der harmonische Lebenskreis und die Zuversicht und die Treue zur Scholle nähren und fördern sie.

Mit der mythologischen Fassung des Bösen und Guten werden die Vielen allmählig aus ihren engen „bäuerischen" Erlebnissen gehoben. Die andere große Welt mit ihren Ansichten über Größe und Glück streift an das Gemüt des Volkes. Die sozialen Krisen und die Revolutionen und Kriege bringen zuerst beide Welten in nahe Berührung. Es kommt jedoch zu keiner dauerhaften Verschmelzung beider. Selbst der christliche Geist, der den Lebensinhalt Aller einheitlich zu gestalten versucht, bleibt ohne tiefgehende Wirkung. In der Seele des Volkes wird in Wahrheit die Erlösungsidee anders erlebt, als in der großen Welt. Allenthalben beginnt man zwar an die innere Unabhängigkeit des Menschen als solchen zu glauben, das Gefühl des Sich-befähigtwissens wird wach. Dies unter dem Einfluß der reformierten Religion und des reformierten Rechtes. In den Tiefen des Gemütslebens bleibt die Kluft bestehen. Der Schwerpunkt der volkstümlichen Erlebnisse liegt in der Richtung des armen Namenlosen, den nur die Tugenden der Selbstbeherrschung und inneren Würde zu schmücken vermögen. Die Kultur, welche aus solchen Erlebnissen herauswächst, pflegt sittliche Größe höher als Ruhm einzuschätzen; verborgene Heldentat geht hier dem Heroismus vor, ähnlich, wie das Volk instinktiv die historischen Ereignisse bewertet (siehe oben). Die große Seele

gilt mehr als der große Mann, der Billigkeit und dem festen Sinn wird größere Bedeutung als dem Erfolg beigelegt. Kein Wunder, wenn in dieser Schicht der Seelenkultur Demut, Sanftmut, Bescheidenheit, Frommsein als Musterwerte des Daseins angesehen werden. Die große Leidenschaft und das große Verlangen nach Macht und Besitz, nach Taten und nach einem eigenen Schicksal, auch dort, wo diese großweltlichen Regungen sich bemerkbar machen, werden in Zügeln gehalten oder gar als nichtige, imaginäre Strebungen zurückgedrängt. Ein christlicher, wehmütiger Ton mischt sich in die Stille des also gebundenen und geregelten Lebens. Die Besten unter seinen Trägern, die zugleich die Stolzen sind, wähnen aufrichtig das Leben zu verachten, das ihr sittlicher Sinn als leer und nichtig erklärt hat. Sie dringen in die Tiefe der eigenen Seele und entlocken ihr eigenartig tragische, erhebende Töne. Ein junger zeitgenössischer Lyriker scheint diesen gedämpften aber stolzen, wahrhaft adeligen Volkston erfaßt zu haben:

„Still wie die Nacht scheint unser Leiden,
Wie Sternenlicht still unsre Lust,
Und wenn wir von der Erde scheiden,
Wie mancher hat von uns gewußt?

„Doch gibt es Höhen, gibt es Tiefen,
Die keiner jener Großen kennt.
Von allen auch, die sie durchliefen,
Ist keiner, der sie ganz dir nennt.

„Es naht die Stunde, naht die letzte,
Sie ruft hinab zur ew'gen Ruh,
Das Ringen tief, das niemand schätzte —
Die Erde deckt's mit Schweigen zu.[1]

Das Volksbewußtsein, wo es noch frei und sich selbst überlassen ist, hält an seinem Urerlebnis fest, daß alles, was durch sich selbst wird, an und für sich von Wichtigkeit ist. Wo erst der Rang und die ausschließliche Lebenslage Werte prägen, dort ist es mit der Volkstümlichkeit, mit der „Natürlichkeit" aus. Die ausschließliche Bewertung erzeugt falsches, pseudo-natürliches Leben. Dem Ernst, der Fülle und der Größe im kleinen, gleichartigen, beschränkten Daseinsraume bringt der volkstümliche Humanismus seine volle Sympathie entgegen. Liebevolle Rücksicht auf die Eigenart, die durch Natur und Sitte geboten wird, ist hier das vorherrschende Gefühl.

[1] Sfix, Ein Märchen in sechs Bildern. Von Haldi Herdener

eutsches We-
n und Volks-
tümlichkeit.
er Zug zum
Provinzialis-
mus

In dieser Beziehung darf man wohl behaupten, daß Goethe, der größte deutsche Dichter, seiner allgemeinen Lebensbewertung nach durchaus volkstümlich, menschlich war: Was sich selbst genügt, was sich auf eigene Kosten Geltung verschafft, nur Lebensäußerungen solcher autonomer Art mißt er Wert und Bedeutung bei. „Aber wer fest auf dem Sinne beharrt, der bildet die Welt sich". Einen ähnlichen Zug verrät auch die Lebensansicht Kants; nur ist es hier die Macht des sittlichen Willens, die das Leben der Menschen in abgesonderte, autonome Freiheitszentren teilt. Was bei Goethe von selbst gegeben ist, soll hier erst erzeugt und gebildet werden. Das größte dichterische und das größte philosophische Genie der Deutschen, vielleicht des gesamten neuen Europa, neigen zur Anschauung des volkstümlichen Humanismus. Dies wirft Licht auf den Charakter des deutschen Menschen, erklärt vielleicht zum großen Teil den traditionell-volkstümlichen, in individueller Beziehung konservativen Zug in der deutschen Demokratie. Die hervortretende Beschaffenheit der deutschen Wesenheit, ihre Liebe zum Beharren, kehrt denn auch im Schrifttum und in den politischen Schicksalen wieder. Sowohl die spezifisch deutsche, wie die volkstümliche Seele überhaupt, beide tragen sie etwas von der niederländischen Malerei an sich. Für die deutsche Prosa sind noch immer Otto Ludwigs „Zwischen Himmel und Erde" und Gottfried Kellers „Der grüne Heinrich" die charakteristischsten Schöpfungen. Sie sind, wie die deutsche Sprache selbst, wo diese noch vom Volke gezeugt wird: zähe, massig-grobkernig, still und maßvoll, aber zugleich bis aufs äußerste individualisiert. Fortwährend vermögen hier Worte mit den anderen Worten eine Zusammensetzung individueller Natur zu bilden. Auch in der Nüancierung der Anschauungen, der Vorstellungen, der Tempora übertrifft die deutsche Sprache beinahe alle modernen Kultursprachen; allein sie arbeitet mehr nach der Art der Freskobildung, faßlich, handgreiflich, beinahe volkstümlich. Volkstümliche Formgefühle sind es im Grunde, die das Charakteristische im Geiste der deutschen Literatur ausmachen. Die nahe Berührung dieser Literaturart, die zum größten Teil von „Bürgerlichen" geschaffen worden war, mit der Volkstümlichkeit läßt kein eigentliches Spiel der Phantasie aufkommen. Der ihr eigentliche Schwung ist mehr sittlicher Art, wird stets von der Gesittung in festen Grenzen gehalten. Daß dieser mehr volkstümliche, noch im guten Sinne dieses Wortes „zünftlerische" frische Charakter der Literatur nicht gerade die heroischen, machthaberischen Triebe im Gemüte des Einzelnen zu wecken vermag, versteht sich von selbst. Daß er fernerhin, gerade in unseren bewegten Tagen manchmal weltfremd, unpsychologisch, allzu objektiv und kalt an-

mutet, ist auch begreiflich. Nirgends aber als gerade im deutschen Sprachgebiete nimmt sich die Persönlichkeit des geistig Schaffenden so vorteilhaft aus. Sie fühlt sich noch immer als Meister und sieht noch immer in der Schöpfung ein eigenes Werk. Das geistige Schaffen überhaupt hat hier am allerwenigsten das Niveau des „Geschäfts", der rein „nützlichen" Tätigkeit erreicht. Dies mag auch die Tatsache erklärlich machen, weshalb das künstlerische und wissenschaftliche Schaffen hier am allerwenigsten zur alleinigen Berufsquelle geworden ist. Fast alle Wissenschaftler befinden sich in Diensten, verwalten irgend ein Amt. Dadurch kommt in das Schaffen eine gewisse Solidität; ein gewisser uneigennütziger, selbstloser Geist ist dem also gestalteten Tun nicht abzusprechen, dadurch aber bemächtigt sich des Schaffens und des Schaffenden eine Art zünftlerischen Provinzialismus. Auf dem Grunde der Seele liegt etwas Ungelöstes, Schweres, Unbewegbares, was beengend auf sie selbst und ihre Umwelt wirkt. Geraten diese Leute aus ihrer Art und gebärden sich weltmännisch, so machen sie den Eindruck des Unechten. Sie sind noch Provinzler, der Frack und der Smoking machen sie lächerlich. Unter allen Volksschichten sind hier die geistig Schaffenden am meisten „volkstümlich", die „fest auf dem Sinne" beharren.

Mit der Betrachtung dieses hervorstechenden Zuges im deutschen Schrifttum und bei seinen Trägern wird man von selbst die volkstümliche Gemütsverfassung überhaupt gewahr. Sie bringt ihr „weltliches", städtisches Gesicht zur Schau. Und da haftet ihr etwas Lokales, Provinzlerisches an. Von dem Provinzialismus, der den Seelenhorizont stets begrenzt und beschränkt, vermochte sich die demokratische Kulturart bis auf heute nicht zu trennen. Konkret und sicher, wie der einzelne hier im engen, vertrauten Kreise ist, wird er abstrakt oder gar befangen, sobald er sich in der großen Welt bewegt. Dies erinnert mich an einen Bauernburschen aus dem Thuner Oberland, der, von mir gefragt, was er als sein Vaterland erachte, prompt mit der Antwort war: zunächst das Dorf, in dem ich geboren ward, und dann die gesamte Erde, die Welt. Vollständig im Geiste des allbekannten Provinzlers: wo er die Grenzen seiner Sippschaft überschreitet, wird sein Fühlen und Denken hohl und abstrakt.

Die volkstümliche Seelenkultur zeitigte noch eine andere Art: den Typus des kleinbürgerlichen Individualismus. Dieser sucht mittelst der Resignation, kraft der beschränkten Lebenserfahrung das Menschliche in Grenzen zu halten. Sein Traum geht, wie ich schon einmal aussprach, dahin: „nicht zu viel haben, und nicht gar zu wenig, jenes, um noch zu wünschen, dies, um

noch zu hoffen". In normalen Zeiten fällt es dann dem demokratischen Menschen überhaupt sehr schwer, die Menschen seiner Gesinnungsart in anderen, besseren Verhältnissen zu sehen als in denen er sich selbst befindet. Die Arbeiter und Kleinbürger sehen mit Befremden, wenn ihre Führer, Leiter und Beamten sich in etwa „gehobener Lebenslage" befinden, und August Bebel vermag dem künstlerisch angehauchten J. B. von Schweitzer, dem Erben Lassalles, nicht zu verzeihen, wenn er sich in einer „Kutsche" seinen Arbeitern zu nähern pflegt. Der Provinzialismus hat es ihnen allen hier angetan.

In dem Maße als die Demokratie zum Angriff übergeht und so auch genötigt wird, sich in die Gemüter und Gedanken der Anderen einzuleben, gerade mit der Erweiterung ihrer konkreten, gesellschaftlichen Machtsphären nimmt auch die eigene Seele an Umfang zu. Die Ideale der harmonischen Enge und des Wiederfindens des Gleichen sind nun der Überwindung nahe. Neue Passionen nehmen jetzt auch von der Volksseele Besitz. Zuerst ist es das sittliche Pathos, das die lokalen Schranken zerstört. In der Folge erweitert der starke Wunsch nach Erfolg, das Streben, als Einzelner oder als Glied eines Ganzen emporzukommen, die allgemeine Erweiterung der Bedürfnisse, die Gemütsverfassung in ganz beträchtlichem Maße. Mit dem Kampf gegen die Bedürfnislosigkeit der Massen, wie ihn Ferdinand Lassalle in Szene gesetzt hatte, fängt denn auch z. B. in Deutschland eine neue Epoche in der Seelenkultur des industriellen Volkes an. Dem im Leben Wagenden tritt man jetzt mit ganz anderen Gefühlen entgegen. Das Wagnis und der Erfolg / wenn es auch der Gegner ist, dem der Wurf gelingt / werden jetzt bewundert. Hiermit gerät man schon in die neueste Phase der demokratischen Kulturbildung, die erst weiter unten (im IV. Hauptstück) betrachtet werden kann.

Das deutsche Schrifttum, das so eng mit dem traditionellen volkstümlichen Geiste verwachsen ist, kennt auch heroische Töne. Die großen Pathetiker Schiller und Hegel sind Zeugen dafür. Der Philosoph Hegel hat es unternommen, den gesamten Weltinhalt in einen pathetischen (gedanklich ausgedrückt: dialektischen) Kampf der gegensätzlichen Äußerungen und Daseinsmächte aufzulösen. Das trotzende, revolutionierende Moment an jeder Erscheinung, an jeder Lebenssituation und an einem jeglichen Menschenwesen kam so zum Vorschein. Sein Vorläufer, der Dichter Schiller, gebrauchte das Pathos als Mittel, um unsere Widerstandskraft gegen die Daseinsfragmente, gegen den Partikularismus im inneren und äußeren Leben und gegen das Leiden zu erhöhen. Mit beiden kam ein aktiv auftretendes Moment in den deutschen Geist hinein. Die geistigen Wandlungen und sozialpolitischen Re-

volutionen des neuen Europa haben hier einen starken Widerhall erfahren. Das Auftreten des Einzelnen und der Völker, gleichwie zu welchem Ende, wenn es nur wahrhaft groß war und bis ans Ende einen starken Willen bekundete, war hier der Bewunderung sicher. Selbst dem großen Bösewicht, wenn er bloß Heldenhaftes an den Tag legte, versagte man nicht die Sympathie. Das spezifisch dramatische Schaffen Schillers atmete direkt den Geist des Volkes, wie es als Ganzes, mit allen seinen Trieben und sozialen Mächten in Erhebung begriffen ist. Wie bei Hegel die gesamte Menschheitsgeschichte, so schreitet bei Schiller das Volk in corpore hinauf auf die Weltbühne. Eine jegliche Person seiner Dramen gilt für sich und repräsentiert zugleich einen Charakter, einen Stand oder einen Trieb. Dabei atmen der Dichter, die Helden der Dramen und der Zuschauer fast ein und dasselbe Leben. Beinahe muten sie wie ein Volksmysterium an. Der einzelne verschwindet, die Passion der Totalität geht mit uns um. Man muß stark, volkstümlich genug sein, um an einem solchen Drama mitzuleben; man muß aber dem eigenen individuellen Leben stark pessimistisch gegenüberstehen, um das kollektive Pathos zu wollen. Immerhin ist das Auftreten Schillers und Hegels von großer Bedeutung für den allgemeinen demokratischen Geist: der Kopf, die soziale Lebensrichtung eines Jeden, wurde nach oben gerichtet. Sie waren ein Symptom dafür, daß auch das Gemüt des neuen Kulturmenschen heroisch gestimmt werden kann. Dem Erscheinen Beethovens wohnt die gleiche Kulturbedeutung inne. In der Folge bemächtigte sich auch, bewußt, die Demokratie dieser Strömung. Ihr philosophischer Geist wurde hegelianisch, kriegerisch (dialektisch), ihr poetisches Bedürfnis verlangte nach der pathetischen, schwungvollen Art von Schiller.

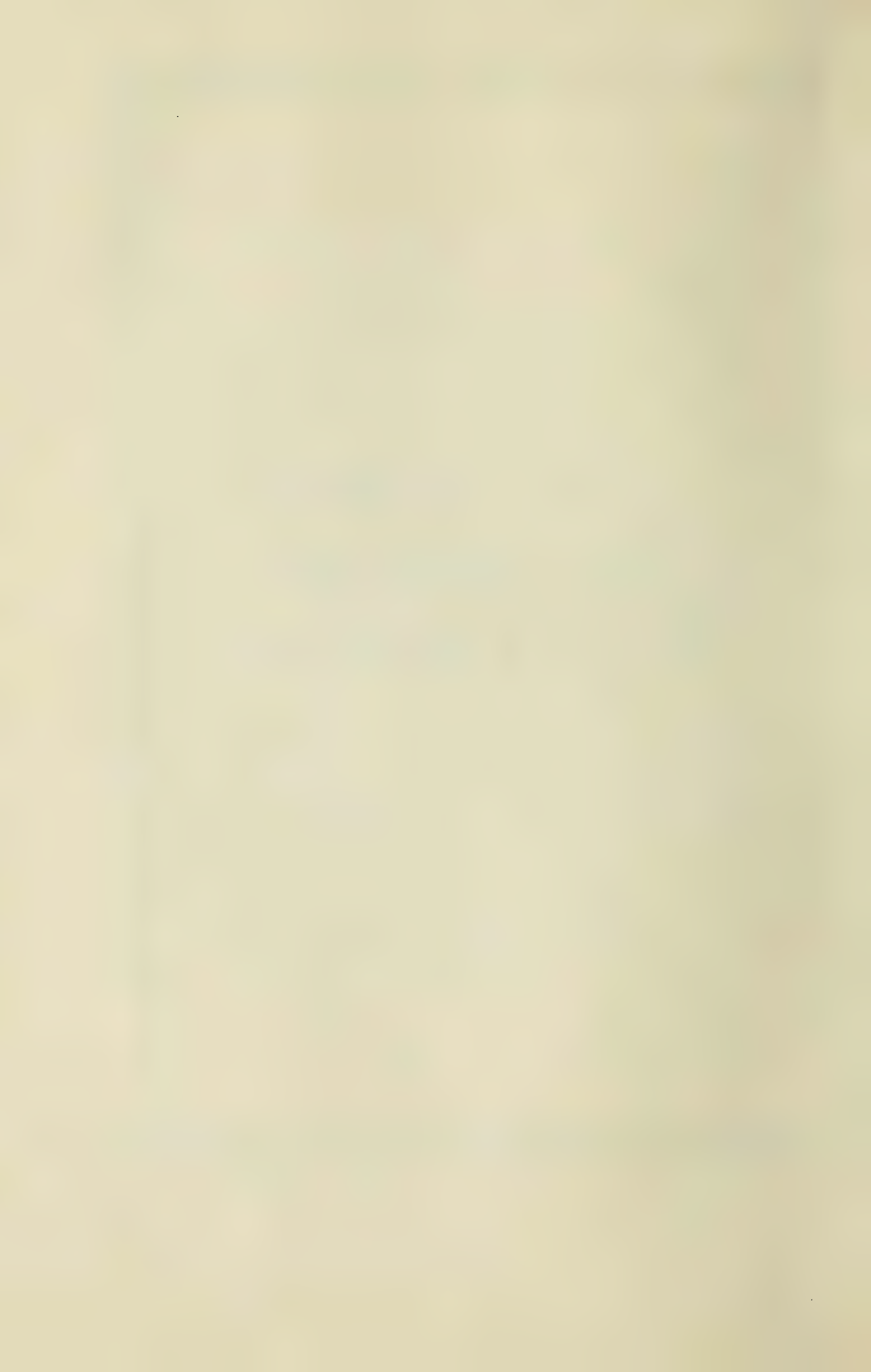
Der Sinn des Einzelnen, die Art der konkreten Erlebnisse blieben „goethisch" volkstümlich im traditionellen Geiste. Auch bei Schiller, wo er als Denker über das faßbare Leben des einzelnen reflektiert, war es der Fall. Er suchte den Menschen im Staatsbürger, er glaubte nicht an die Möglichkeit des Menschlichen innerhalb der Staats- und Gesellschaftsgrenzen. Damit dieses „Menschliche" gedeihe, kehrte auch Schiller zur deutsch-traditionellen Lebensanschauung, zur Volkstümlichkeit zurück. Im Leben der großen Welt und der Geschichte vermag auch er nichts Faßbares und Unmittelbares zu finden. In den politischen und allgemein-sozialen (geschäftsmäßigen) Beziehungen war keine Humanität mehr zu sehen. Daher: zuerst ein „Staat" zwischen Mensch und Mensch, und erst auf diesem Fundament die Staatskuppel, unter der die „Staatsbürger im Menschen" untergebracht werden. Denn nur im kon-

kreten „Staat", den er den ästhetischen nennt, gelangt der Widerstreit der Urmächte, wie Naturfreiheit und sittliche Freiheit, Pflicht und Neigung, das Bleibende, die Person, und das Wechselnde, der Zustand zum friedlichen Ausgleich. So sollen die Verhältnisse unter den Menschen anziehend, schön gestaltet werden. Der Trieb des Menschen, der „abspannend", statisch wirkt, und der Trieb, der „anspannt" und nach außen dringt, sollen wechselseitig einander unterordnen und so das Spiel, den musikalischen Zusammenklang hervorbringen. Die Triebe müssen im engen Kreise eingeschlossen bleiben. Über die Grenzen der Geselligkeit dürfen und können sie sich nicht wagen, wollen sie dem Menschlichen in uns dienen, ihm Treue bewahren.

Das Mißtrauen gegenüber der Humanität, die in den großen gesellschaftlichen und politischen Beziehungen gezeugt werden könnte, hegt hier Schiller im selben Maße, wie der volkstümliche Humanismus überhaupt. Mensch sein bedeutet noch so viel wie im „eigenen Eigentum" beharren. Religion und Philosophie fassen dann das Menschenwesen als eine unfaßbare Idee, als ein Vermögen, sich selbst und die Umwelt nach der Art der Idee ordnungsmäßig zu bilden. Der moralische Sinn der so gedachten Menschenexistenz geht vornehmlich auf die Bewahrung der eigenen und fremden Autonomie hinaus. Vom Gefühl, nicht in fremde Lebenskreise umwälzend einzugreifen und gegen Verletzungen, die von fremder Hand ausgeübt werden, sich zur Wehr zu setzen, wird dieser Wille zum Sein geleitet und belebt.

Ein starres und festes, aber zugleich von einem ewigen Sinn getragenes Erlebnis liegt der volkstümlichen Humanität zugrunde. An diesem hält auch die moderne Demokratie fest, soweit die Neugestaltung des Lebens es ihr möglich macht. Durch die Not der Verhältnisse gezwungen, müht sie sich, die Humanität mit neuen Inhalten zu erfüllen. Sie denkt über sich und über den Menschen nach und lernt um. Sie wechselt vielfach ihre Stellung und lernt abermals um. Ihr Beruf bleibt aber stets der gleiche: sie befleißigt sich zu jeder Zeit dem, was als menschlich und Menschentum gilt, gerecht zu werden. Darin erblickt sie ihre Kulturmission, darin finden aber auch ihre seelischen und geistigen Horizonte eine Grenze.

Zweites Hauptstück
Die Demokratie und die Staatsgewalt



Vom Kampfe mit der Staatsgewalt

Aus einem autochthonen Gefühl des Volkes das demokratische Element der Kultur herauszufinden habe ich unternommen. Eine Reihe von Vorstellungen, Wertungen und Willensäußerungen sind hervorgetreten, die durch den allgemeinen Namen: volkstümlicher Humanismus gedeckt werden. Es leuchtete der Gedanke auf: indem die Vielen sich zu einem Volke bildeten, im Prozesse des Sich-Erfassens und der Selbstbesinnung, zeigte das Volk ein eigenes Gesicht und bekundete es einen eigenen Willen. Das Volk trat mit dem Ausspruch auf, die Welt um sich vermenschlicht zu sehen und brachte ein menschliches Antlitz zur Schau. Der Geist der Zeiten nannte diese Bestrebungen volkstümliche, demokratische Kulturart, und ihre Träger taufte er in Demokratie um. Wie diese Demokratie in Wirklichkeit sich ihrer Aufgaben entledigt, wie sie als lebendige Realität lebt, konnte nicht hervortreten. Zu diesem Behufe müßte ein ganz beschränkter Abschnitt aus der Menschheitsgeschichte ins Auge gefaßt werden, wo sich die Demokratie der Wahrheit gemäß betätigt haben sollte, oder es müßte versucht werden, ein dichterisches Gemälde, worin demokratisches Leben zur Schau gebracht wird, zu zeichnen. Ich habe beides unterlassen. Die Aufgabe war eine andere. Die Absicht ging auf das Hervorbringen des demokratischen Kulturwillens in möglichst reiner Gestalt, und wo der Schein erweckt worden war, als ob wir es mit der Demokratie in persona, mit den vielfältigen Kundgebungen, die diese von sich gibt, zu tun hätten, war es nur methodisch gedacht: so und so setzte sich in vielen Fällen die Demokratie mit dem Leben auseinander, dem Geiste dieser Art strebte sie in ihrem Kulturwillen zu, vorausgesetzt, daß die Keime, die sie enthält, unbehindert zur Blüte gelangen, daß keine sonderlich andersgearteten Mächte sich ihren Lebenspotenzen in den Weg stellen. Eine fingierte Demokratie auf den eigenen Lebenspfaden, dies war es, was ich anstrebte. Dazu waren alle Mittel gut genug: ein historisches Fragment, eine menschliche Begebenheit, eine Willenskundgebung des Volkes oder die Ansicht eines Denkers und Kulturgestalters. Nur den Faden festhalten, aus dem sich der Knäul des Demokratischen bildet. Darauf kam es lediglich an.

Aber jetzt ist es nicht etwa möglich, die fingierte Demokratie durch ein

Zauberwort in eine historisch reale umzuwandeln. Die Demokratie füllt gar nicht den gesamten Kultur-Kosmos aus, allein vermag sie nicht durch eigene Mittel den Kulturakt zu bewältigen, geschweige denn zu erschöpfen. Ihr Wille lebt neben und mit anders gearteten Willensrichtungen und Bestrebungen des Menschen. Die wirklichen Gestaltungen der Demokratie enthüllen, ihr konkret näher treten erfordert gerade, sie im Zusammenleben mit den anderen Daseinspotenzen zu verfolgen: wie sie sich jenen anpaßt und wie sie ihnen Opposition bereitet. Dies würde schon soviel bedeuten, wie die Demokratie ein gutes Stück Weg auf ihrer Laufbahn im Menschenlande begleiten. Vielleicht würde sie hier, in der Atmosphäre des erweiterten Lebens, gar ein neues Gesicht und neue, kompliziertere Formen zur Schau bringen? Von der Demokratie auf eigenen Pfaden zur Demokratie „in Reih und Glied" wird jetzt der Weg führen.

Der Weg zur demokratischen Wirklichkeit. Der demokratische Standpunkt und die demokratische Methode führen zum Ziel

Der bisherige Ertrag des Demokratischen, in einer Vorstellung summiert, bedeutet den Willen zum Mensch-Werden, die Neigung zum Beharren in autonomer unabhängiger Tätigkeit. Mühsam schied sich der volkstümliche Humanismus vom übrigen Leben ab. Im sogenannten Naturzustand der Kultur, wo der Einzelne eher als Zugabe der organischen Naturumgebung, seine Tätigkeit als Erzeugnis einer Art Naturwillens erscheint, ist es ein fremder, noch kein rein menschlicher Wille, der in ihm den Keim zur Person legt. Die stabilen Eigenschaften der blutsverwandtschaftlichen Familieneinheiten und die wirtschaftliche Beschäftigung, die in Übereinstimmung mit dem Leben draußen in der Natur, auf dem Felde, im Walde und an den Ufern der Teiche vor sich geht, begünstigen hier die „Person", eine Art Natur-Person. Die mobilen Erwerbsweisen, die vielfältigen rechtlichen und politischen Beziehungen werfen in der Folge das Verhältnis um: Der menschliche Wille diktiert dem Naturwillen, der Einzelne fühlt sich als autonome Rechtsperson. Nicht lediglich in den Beziehungen von Mensch zur Natur und leiblichen Umgebung, sondern in den Wechselwirkungen von Mensch zu Mensch, zur Gesellschaft wird die sich genügende Person ihrer eigenartigen Existenzform gewahr. Mit dem Siege weltgeschichtlicher, universeller Tendenzen, insbesondere mit dem Christentum und dem Weltstaat bildet sich ein menschheitlicher Wille. Dieser wähnt, an Gottes Willen teil zu haben. Der göttliche Menschheitswille, ein universell veranlagter Individualwille in uns, der je nach dem Bildungsgrade Gewissen, Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn, Menschen- oder Vernunft-Recht, innerlich-moralische

Forderung usw. heißt, ist es in diesem dritten Stadium des demokratischen Mensch-Werdens, der vor allem eine nach innen gerichtete und dann auch äußere, politisch-rechtliche Autonomie der Person zu erzeugen beginnt. Wo die Macht des menschlichen Willens noch nicht ausreicht, um seinen Zweck sozial verwirklichen zu können, dort wird, wenigstens in den schweren Stunden des Volkslebens, an ihn appelliert.

Mit diesen drei Formen des Willens (Naturwille, menschlicher und menschheitlicher Wille) zum autonomen, personalen Sein ist im Grunde das Volk, ein jeder Mensch von Hause aus ausgerüstet. Er gehört mit zum demokratischen Fonds unserer Kulturen und wird von allen Menschen in den verschiedensten Lebenslagen gehandhabt. Man bewertet und betrachtet oft das eigene und fremde Leben, als ob es bereits human im demokratischen Sinne gestaltet worden wäre. Es gibt keine durchweg demokratisch geartete Wirklichkeit, dafür gibt es aber einen demokratischen Standpunkt, der gleich den anderen Kultur-Standpunkten uns bereits in Leib und Seele übergegangen ist. Der Standpunkt ändert auch die Sache, indem er dem gegenüberstehenden Objekt eine Eigenschaft verleiht oder diese in ihm erweckt. Er bedeutet beinahe eine Bewertung und trägt allenfalls ein Erkenntnisresultat zur Schau. Ein Beispiel aus dem Arsenal der Wissenschaft: evolutionistischer Standpunkt. Damit will offenbar die Ansicht ausgesprochen werden, daß wir uns die Weltbegebenheiten im Zustande der Entwicklung begriffen darzustellen haben. Ob wirklich die Welt völlig von der Bewegung und Entwicklung in Angriff genommen wird, mag dahingestellt werden. Es ist ja ein Standpunkt, eine zum Teil fiktive Erkenntnis, die gilt, als ob sie eine definitive wäre. Der Fiktion kommt aber im Leben des kulturellen Willensorganismus noch eine größere Bedeutung bei. Was heute hier als bedingt gilt, macht morgen den Anspruch auf unbedingte Zustimmung: der Standpunkt wandelt, um ein neues Wort zu bilden, in einen Tatenpunkt. Der Wille, die menschliche Impression verhilft dazu.

Im Verkehr und Kampfe der Menschen treten die historischen Äußerungen des demokratischen Selbst, der Einzelne als autonome Natureinheit, Rechtseinheit und moralische Welteinheit, fortwährend ans Tageslicht; oft gelten sie als Ausgangspunkt oder Bollwerk gegen Angriffe von außen, und oft beim Mitmenschen als gegeben vorausgesetzt ändern sie das eigene Verhalten. Man bedient sich unwillkürlich oder gar bewußt der demokratischen Auffassung, wodurch autonomes Sein, die Potenz Geltung ins eigene und fremde Leben eingeführt wird. Kraft des gehandhabten demokratischen

Standpunktes, in dem die humanistischen Bestrebungen einen Niederschlag fanden, gewinnt die demokratische Kultur an faßbarer Realität. Die Fiktion wird Wirklichkeit. Der Schutz meiner leiblichen Person und ihrer Ansprüche, die Liebe zu dieser Frau trotz gesellschaftlicher Bedenken und Verbote, der Kampf ums eigene Recht oder um die politische Gleichberechtigung, der Appell an den Gerechtigkeitssinn, den bösen Instinkten und Menschen soll Widerstand geleistet werden, all diese Worte aus dem Arsenal des volkstümlichen Humanismus drücken, ins richtige Milieu gestellt, reale Machtpotenzen personaler Natur aus. Die scheinbar abgenutzten und verbrauchten Wertungen fangen stets aufs neue Leben. Der Wille zum Schutz und zum Geltendmachen Aller liegt hier den Schätzungen und Kundgebungen zugrunde und nährt und fördert sie.

Mit dem demokratischen Standpunkt ist dem Streben der Demokratie nach Verwirklichung noch nicht ganz geholfen. Um sich den Eingang ins Leben zu verschaffen bildete sie ein zweites Äquivalent heraus: eine demokratische Methode, die sich vornehmlich im Bereiche der Politik und Pädagogik bewährt. Die Methode vermag nicht wie der Standpunkt ein neues Gesicht auf die menschlichen Dinge zu bieten. Sie bedeutet den Weg ins Leben und stellt ein praktisches Verfahren dar. Ein Ziel, eine Aufgabe wird von ihr in Aussicht gestellt, sowie die Art, wie man sich jener zu bemächtigen hat. Spricht man das Wort: demokratischer Standpunkt aus, so hat man bereits hiermit einen Tatbestand in die Welt gesetzt, durch die Methode aber soll, wenn wir im Bereiche der Theorie bleiben, ins Kulturgetriebe hineingeleuchtet werden, in der Praxis soll dadurch das Terrain des Demokratischen erweitert oder gar erst gewonnen werden.

Die Möglichkeit, den demokratischen Geltungswillen, seine Äußerungsformen als Standpunkt zu fixieren und als Methode handzuhaben, bewahrt die Demokratie mannigfach vor fruchtlosem Lebenskompromiß. Der Standpunkt und die Methode, die mit zur unwillkürlichen Äußerung des Demokratischen in uns gehören, führen erst recht die Assimilation des Geltungswillens mit den andersgearteten Kulturmächten, wie aristokratischer Wille, Gemeinschaftswille etc., durch, ohne daß die demokratische Kulturpotenz sich aufzugeben genötigt wäre. Wie dies geschieht, wie der volkstümliche Humanismus mit fremden Daseinsgebilden in eins verschmolzen wird, in welches Verhältnis er zu ihnen gerät, oder welche Spannung zwischen ihnen entsteht oder gar welche Umbildung, Transformation die menschlichen Daseinskräfte hier erfahren, davon hängt der Sieg der sich assimilierenden Kulturmächte ab,

darauf kommt es vornehmlich der Demokratie nicht minder wie der Aristokratie an. In einer Welt z. B., wo, sei es der demokratische oder der aristokratische Wille in uns und in der Gesellschaft zur unbedingten, ausschließlichen Herrschaft gelangen würde, wäre es mit dieser Welt selbst aus. Die wechselseitige Assimilation, der Kulturakt, hätte aufgehört zu existieren. Unter irgendeinen Neigungswinkel muß jede Willensrichtung und jeder Mensch sich mit den anderen Kraftpotenzen und den anderen Menschen stellen. Und erst im Prozesse dieser Lebenssiege und -niederlagen wird die Fiktion zur Wirklichkeit. So geht und ging es im Verlaufe der Geschichte auch der demokratischen Kultur.

Kritik u. Rechtfertigung der Macht

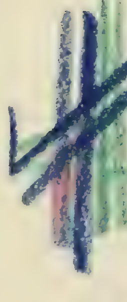
Instinktiv sträubt sich der demokratische Wille in uns gegen die Macht, die zur zwangmäßigen Knechtung der Mitmenschen führt. Besonders macht sich dieses Gefühl des Widerwillens gegen die Gewalt bemerkbar, wo die Macht als dauerhafte Herrschaft auftritt. Die Herrschaft bindet stets irgend etwas in uns, bisweilen tritt sie als zerstörerische und verneinende Kraft auf. Im Grunde sind es nicht das Verwalten, Richten und Regieren / alles Potenzen, die auch dem demokratischen Geiste geläufig sind / denen das demokratische Gefühl permanenten Widerstand leistet. Die Macht an sich, die Macht als Selbstzweck und die Macht als Gewalt finden keine Gnade in den Augen der Demokratie. In der historischen Praxis vermochten natürlich keine Regierungsform oder Bildungsart die Macht und Gewalt zu entbehren. Die Kultur der Demokratie macht davon keine Ausnahme. Und doch fiel das Urteil des Volkes, der Demokratie, über die sich als Selbstzweck wissende Macht und Gewalt stets verneinend aus.

In den großen geistigen Kundgebungen der Kultur, die den Stempel des volkstümlichen Humanismus an sich tragen, galten Macht, Gewalt und Böses als Synonyma. Das Urchristentum, christliche Sekten während des katholischen Zeitalters, die Volksbewegungen in den Reformations- und Revolutions-Epochen haben allzu oft die verneinende Bewertung der selbstherrischen Macht und Gewalt zum Ausdruck gebracht. Der demokratische Gedanke der Antike nahm selbst seinen Ursprung in der Ablehnung der Macht und Gewalt-Aspiration des Titanentums. Im Griechentum fehlte jedoch die ethische Rechtfertigung dieser Machtverschmähung. Die Macht, die in concreto ein Beherrschen und Unterordnen bedeutet und obendrein die zwangsmäßige Gewalt, seien böse schlechthin, weil sie zerstörend in die Kreise einer fremden Person eingreifen und diese stören. Sie seien wiederum das radikal Böse,

das Böse an sich, weil sie den Herrschenden, den die Gewalt Ausübenden selber, zum Götzen und Götzendiener in einer Person machen. Das Herrschen wird zur Leidenschaft, die alles neben sich aufzehrt, Gott und Mensch gleich verschmähend. Machthabend und rechtlos, machthabend und gewissenlos, machthabend und gottlos fielen für manchen in eins zusammen. Man kennt die literarisch-historischen Quellen, denen das noch naive Volksurteil über die Macht entstammt. Nicht nur das Urchristentum der Massen, „diese Religion der Sklaven und Unterdrückten" (diese Worte sind vom Demokraten Fr. Engels geprägt, könnten aber sehr gut auch vom aristokratischen Fr. Nietzsche herrühren), auch Männer von reifer Bildung und gesunder Art, denen jede Volkssentimentalität fern lag, vermochten sich nicht auf die Dauer mit dem Phänomen der Macht auszusöhnen

> Wer herrschen will, muß dienen, wedeln, betteln,
> Muß wachen immerdar und allwärts schnüffeln,
> Muß die lebendige Lüge sein, will er
> Ein großes Ding sein unter den Gemeinen.
>
> (Byron, Manfred, Deutsch von A. Seubert).

Ich nenne hier einen Mann, der viel bezeichnender ist als der heroische Romantiker und Dichter Byron: Jakob Burckhardt, beinahe ein Zeitgenosse von uns, der wie kein anderer sowohl den rassenstarken hellenischen Menschen, wie die Gewaltpersönlichkeiten der italienischen Renaissance, ihre monumental-konzentrischen Kulturen liebevoll schilderte, ein Mann, der persönlich starken aristokratischen Sinn mit künstlerischem Heroismus verband, fand in einer Schrift, die wohl als sein Vermächtnis gelten darf, vernichtende Worte für die Erscheinung der Macht. „Und nun ist die Macht an sich böse, gleichviel wer sie ausübt, sie ist kein Beharren, sondern eine Gier und eo ipso unerfüllbar, daher in sich unglücklich und muß also Andere unglücklich machen." („Weltgeschichtliche Betrachtungen oder Über das Studium der Geschichte. Her. von J. Oeri, 2. Aufl. 1910.) Burckhardt zweifelt, ob die Macht, und möge sie von dem bedeutendsten Kulturgestalter herrühren, noch zur Kultur gerechnet werden dürfe. „Unfehlbar" schreibt er im gleichen Zusammenhang, „gerät man dabei in die Hände sowohl ehrgeiziger und erhaltungsbedürftiger Dynastien als einzelner ‚großer Männer' usw., das heißt solcher Kräfte, welchen gerade an dem Weiterblühen der Kultur am wenigsten gelegen ist" (ibid., S. 96). Weiter in der Verurteilung der Macht vermochten selbst die extremsten Christensekten nicht zu gehen. Diese schoben bloß neben dem Motiv des Unglücklich-Werdens und der Geisteszerstörung durch die Macht noch die Rücksicht auf die Reinigung von der Sünde in



den Vordergrund. Höchste Sünde ist es nach dem traditionellen israelitisch-christlichen Lebenssystem, anstatt Gottes sein zu wollen. Die Macht und die Machthaber seien nun des Satans, da sie sich der Göttlichkeit, Gott ähnlich dünken. In unserem protestantisch-liberalen Zeitalter lehrten die Wiedertäufer, offenbar im Einklang mit dem persönlichen außerkirchlichen Christentum, daß ein Christ weder einer Obrigkeit untertan sein, noch ein Amt bekleiden dürfe. Der Staat und die Mittel seiner Existenz, wie Zwang, Gewalt oder gar Krieg, seien vom Übel, widersprächen völlig den elementarsten Geboten des Christentums, des Menschentums schlechtweg. „Widersetze dich nicht dem Übel durch Gewalt!" ein Wort, das durch Tolstoi in unseren Tagen populär geworden ist, führten bereits die Wiedertäufer, Quäker, Mennoniten und andere englisch-amerikanische Christensekten im Munde. Vollends der nihilistische wie kommunistische Anarchismus, wenn auch aus einem eigenen Motiv heraus, aus Rücksicht auf die so zu verstehende Freiheit, bereiteten der politisch organisierten Macht in der Gestalt des Staates ständig Opposition. Die Macht steht nicht in Ehren beim Volke. Offenbar kommt überall hier der humanistische Volkswille zum Ausdruck.

Selbst politische Parteien von heute, deren Walten und Treiben fortwährend Machtäußerungen zur Folge hat, deren vornehmliches Ziel der Kampf um die Macht in Staat und Gesellschaft, die „Eroberung der Macht" ist, bekämpfen die legitim organisierte, konzentrierteste Form der Macht und Gewalt in der Gestalt des historisch gewordenen Staates als eine antihumane, dem Volke feindliche, böse Macht. Dank der sozialen Macht, die immerdar ein Privileg einzelner bevorzugter Gesellschaftsglieder sei, greife die konkrete Form der Vergewaltigung, die Beherrschung der Klassen durcheinander Platz. Von Friedrich Engels, dem intimen Freund von Karl Marx, diesem, lautesten Verfechter der modernen politischen Arbeiterbewegung, stammen die berühmt gewordenen Worte, die bereits eine Runde durch die zeitgenössische theoretisch-politische Literatur gemacht haben: „Die Zusammenfassung der zivilisierten Gesellschaft ist der Staat, der in allen mustergültigen Perioden ausnahmslos der Staat der herrschenden Klassen ist und in allen Fällen wesentlich Maschine zur Niederhaltung der unterdrückten, ausgebeuteten Klasse bleibt." Die Ansichten über die Staatsgewalt werden oft geändert, das oppositionelle Gefühl der organisierten Gewalt gegenüber bleibt bestehen. Eine Ausnahme macht unter den demokratischen Theoretikern Ferd. Lassalle. Ihm ist die Macht der Ausgangspunkt und das Ziel aller demokratischen Politik. Aber auch ihn verläßt der Mut, wo es gilt, nach der Macht um

der Macht willen zu streben. Die Macht an sich ist auch für ihn kein Gut, erst der sittliche Zweck macht sie dazu.

Seit Jahrhunderten verfolgt uns das Machtproblem. Wir vermögen nicht darüber hinauszukommen. Heute empfinden wir die Macht, die in ihren letzten Konsequenzen mit Zwang, mit Strafe verbunden ist, als notwendige, wohltuende Äußerung des Lebens, und schon morgen empört sich der moralische Mensch in uns und fragt wehmütig: cui bono? In einer Anwandlung von Energie sucht man den eigenen Willen dem Mitmenschen aufzubürden. Dies pflegen sowohl der Staat, wie die freie Korporation und der einzelne zu tun. Nur ist die ultima ratio dieser drei Mächte eine verschiedene. Der Staatswille verschafft sich Gehör durch Anwendung von Zwangsmitteln, durch Enteignung fremden Eigentumes. „Er beginnt mit dem Sollen und pflegt mit der Kategorie des Müssens zu endigen. Die Staatsangehörigen sind ihm in gar mancher Beziehung ebenso untertan, wie sie es als Menschenwesen der Natur gegenüber sind. Er wirkt daher auf die Seele wie eine fatalistische Kraft, der man nicht entrinnen kann, wie ein Stück zwingender Natur." Weniger sichtbar äußert sich die Macht der Genossenschaft, des Vereins, der Partei oder des einzelnen. Ihre Folgen üben bisweilen einen nicht minder starken Druck und Zwang als wie die Staatsmacht aus. Trotzdem ist die Macht in großen Ehren. Sowohl die machtvolle Institution, wie der einzelne Machthaber werden geschätzt und bewundert. Das Verhältnis des Menschen zur Macht und Gewalt ist kein eindeutiges, wird stets von einem Doppelgefühl begleitet. Wir protzen allzuoft mit unseren dank den Machtimpressionen gewonnenen Privilegien, und hinterdrein forschen wir nach dem Recht, auf das die vollzogene Macht begründet werden könnte. Wir wollen uns dazu berechtigt und gerechtfertigt wissen. Mit dem Gedanken, das Leben des einzelnen und der Gesellschaft auf rein brutale Macht und Gewalt zu stellen, vermochte sich auf die Dauer noch keine Kultur zu befreunden. Der ärgste Tyrann wollte seine Herrschaft „von Rechts wegen" ausgeübt wissen. Ich stelle hier die Frage dahin, woher diese im Grunde verneinende Bewertung der rücksichtslosen Macht kommen mag: ob bloße Nützlichkeitsgründe dieses Werturteil begünstigen oder ob sie ihre Geltung einem moralischen Motiv, vielleicht gar dem volkstümlichen Willen zur Autonomie zu verdanken hat. Vorläufig kommt es auf die nackte Tatsache an: allenthalben in den Beziehungen des Staates und der Gesellschaft zum einzelnen, des Menschen zum Menschen wird Macht angewendet, wird Gewalt ausgeübt; das autonome Leben eines jeden fällt einem fremden Willen zum Opfer anheim. Es ver-

steht sich von selbst: der demokratische Humanismus vermag nicht ruhigen Sinnes diesen Tatbestand gut zu heißen. Wie soll man sich aber mit der Macht und der Gewalt und obendrein mit der Staatsgewalt auseinandersetzen, wie sind sie zu rechtfertigen?

Auf dem Boden der volkstümlichen Humanität konnte erst diese Frage nach der Rechtfertigung der Macht, sowie nach der Berechtigung zur Machtausübung sich entfalten. Dies hängt mit dem Schicksal des demokratischen Wollens aufs engste zusammen. Selbst der demokratische Gedanke der Antike ist im Kampfe mit dem nackten Machtproblem, mit der Willkür und Gewalt des Titanentums groß geworden. Im Verlaufe der Zeiten war es die tatsächliche Enthüllung dieses Problems, die die Entwicklung der demokratischen Kulturart bedeutete. Wie Gewalt in Recht, Macht in nutzbringende Kraft umzuwandeln sei, beschäftigte fortwährend den demokratischen Geist. Offenbar ging man von der Voraussetzung aus, daß die Gewalt und die Macht nicht zu rechtfertigen seien. Und das Recht selbst? und die nutzbringende Kraft? / sind sie völlig von Gewalt- und Machtimpressionen frei, vermögen sie es ihrer Natur nach zu sein? Das Rechtsleben wird wie jede Erscheinung des Kulturaktes nicht nur von Mächten der Ordnung und Nebenordnung beherrscht. In den Rechtsakt, in das Dasein der Rechtspflege spielen noch Kräfte anderer Art, wie der Wille zur Überordnung, der Wille, der das Ganze der Gesellschaft zu wahren hat, hinein. Ich meine sowohl die tatsächliche Struktur des Rechtlebens, wie den Inhalt der Gesetzbücher; wird denn dieses nicht bestimmt vom gesamten System der individuellen und sozialen Willensmächte? Ich muß hier leider verzichten, von allen verstanden zu werden. Jedermann wird aber ohne weiteres zugeben: im Recht und obendrein in den Staatsfunktionen bleibt immer ein Rest von Gewalt und Macht zurück; und selbst die Machtpotenz, die zur Erweckung von Lebenskraft, von schaffender Energie führt, vermag nicht völlig ihre Art zu verleugnen. Wo regiert, verwaltet und organisiert wird, dort wird auch eo ipso Herrschaft ausgeübt, dort wird immer eine Daseinsart auf Kosten der anderen in die Höhe gehoben. Dies gilt sowohl vom unsichtbaren Leben in den privaten Beziehungen des einzelnen, wie vom sichtbaren Leben der Öffentlichkeit und des Staates. Ich schließe daraus, daß, wenn man auch die Herrschaft der Autonomie und Humanität im Leben gelten läßt, wenn man selbst den demokratischen Willen als verwirklicht denkt, die Frage zu Recht bestehen bleibt: wie ist die Gewalt, wie ist die Macht zu rechtfertigen?

Tritt man diesem Problem näher, so ergeben sich aus ihm zwei Fragestel-

lungen: Sind die Macht und Gewalt zu rechtfertigen? Und ist man zur Macht berechtigt? Die Macht kann einen Grund ihrer Existenz aufweisen, sie kann als gerechtfertigt gedacht werden und doch fühle ich mich zur Ausübung der Macht nicht berechtigt. Ein Beispiel aus einem anderen Lebensgebiet, das die Sache etwas aufzuklären vermag. Das Geschlechts- und Eheleben vermag einen Grund aufzuweisen, gilt als gerechtfertigt. Aber nicht jeder darf sich berechtigt fühlen, in den Ehestand zu treten. Der unheilbar Kranke, vielleicht auch der Unbemittelte, sind nicht berechtigt dazu. Die Frage nach der Rechtfertigung bezieht sich auf ein Objekt, auf einen Inhalt des Lebens, z. B. auf die Macht. Die Berechtigung selbst aber hängt stets mit dem Subjekt zusammen. Das Auseinanderhalten dieser zwei Fragen ist von großer praktischer Bedeutung bei der Erörterung der Lehren von der Rechtfertigung der Macht- und Gewaltpotenzen. Und es nimmt mich Wunder, daß die offiziellen Staats- und Rechtsphilosophen, die überhaupt sehr stiefmütterlich, sehr oberflächlich diese m a g n a   i g n o t a der Humanität behandeln, nicht auf diese Zweiteilung des Problems geraten sind. Mir ist dieser Gedanke durch die Historie, durch das Leben zuteil geworden.

Oft nimmt das demokratische Bewußtsein seine Zuflucht zur Frage nach der Berechtigung. Da wird man sehr leicht mit dem Machtproblem fertig. Die Wortführer des volkstümlichen Humanismus urteilen also: Gewiß, das Volk, die Vielen morden und töten, führen Krieg und üben Strafe aus, beteiligen sich an Eroberungen und Unterdrückungen, / aber dies alles tun sie auf Geheiß von anderen, von den Herrschenden und den Machthabenden. Das Volk trage daher keine Schuld an dem erzeugten Menschenelend. Wo das Volk persönlich sich eine Gewalttat zu Schulden kommen läßt, geschehe es infolge einer plötzlichen Umnachtung oder einer dem Volksleben im Grunde fremden teuflischen Leidenschaft. Habe wirklich ein Verbrechen Platz gegriffen, so möge diesem eine angemessene Strafe auf der Spur folgen. Ohne Sühne ertrage es unser Gewissen nicht, das Leben wird dann zur unausgesetzten Qual. So die naive Stimme des Volkes, das z. B. nach Strafe verlangt, selbst aber nicht die Strafe auszuüben vermag. Erinnert an die Menschen, die den Henker nicht vermissen, selbst aber sich an keiner Henkertat beteiligen wollen, diesem vielmehr völlige Verachtung entgegenbringen.

Sowohl die Praxis, als die Theorie straft diese naiven Wortführer der Demokratie doppelt Lügen. In a l l e n Fällen des Kulturlebens sich als nicht berechtigt fühlen, ist eine Sache der Unmöglichkeit, bedeutet Selbstmord. Die Macht ist aber allen Erscheinungen der Kultur immanent, sie ist vom Gesche-

hen nicht zu trennen. Die Macht an sich bleibt zurück, die gerechtfertigt werden will. Übrigens ist der Standpunkt: ich ziehe mich aus dem Spiel und werde ein Robinson, hier kein Standpunkt mehr. Probleme und ihre Lösungen sind für die, welche im Leben bleiben und diesem sich gewachsen fühlen. In der Praxis aber, z. B. im öffentlichen Leben des modernen Staates, wo das Volk mit an der Verwaltung beteiligt ist, wo ein jeder tagtäglich den Schutz dieses Staates anfleht, ist auch die Demokratie mit verantwortlich für die Gewalt, die ausgeübt wird. Die öffentliche Gewalt ist keineswegs allein Sache der Herrschenden und Bevorzugten. Im privaten Leben aber die Schuld lediglich auf die sogenannten bösen Leidenschaften oder auf die unglücklichen Verhältnisse schieben, hieße das autonome Freiheitsvermögen der Person, dieses Fundament aller Demokratie und Humanität, von vornherein zerstören und vernichten. Der Antwort: die Demokratie stehe der Macht fern, sie fühle sich zur Macht nicht berechtigt, muß ein für allemal ein Ende gemacht werden. Wie rechtfertigt die Demokratie die Macht? Wie rechtfertigen sie die anderen, worin finden sie den Grund für die Existenz der Macht? Welche Lösungen liegen hier überhaupt vor?

Die mit dem aristokratischen Herrschaftswillen eng verwachsene naturalistische Auffassung des Menschenlebens kennt gar keine Schwierigkeiten. Ihr sind die menschlichen Beziehungen den Verhältnissen in der übrigen Naturwelt, deren integrierender Teil die Menschenwelt ist, dem Wesen nach ähnlich. Eine jegliche Gewalt- und Machtäußerung ist ebenso natürlich und notwendig, wie der Fall des Steines, wie das Rauschen des Baches. Es waltet ein notwendiger Kampf im Menschenlande und jeder sehe zu, wie er dessen gefahrvollen Folgen ausweiche. Staat und Gesellschaft / in gewisser Beziehung eine Summation der Interessen aller, im Grunde ein Machtzentrum wie jeder Mensch es ist / haben nach Kräften mit Hilfe von Machtmitteln, die menschliche Naturmittel sind, alle gemäß ihrer sozialen Stellung und der Macht, über die sie verfügen, zu schützen. Und wenn es darauf ankommen soll, Blut zu vergießen und den Mitmenschen in seinem Spielraum zu beschränken, so sehe man dem ruhig und gelassen zu, wie man es ja mit der Beherrschung der übrigen Natur tut. Ob sich Menschen fanden, die diese Ansicht mit solcher Konsequenz vortrugen, ist mir nicht bekannt. Gedacht haben es sicherlich viele. Eine Illustration aus einem verwandten Lebensgebiete möge meine Vermutung bekräftigen. In einer sehr kühnen Betrachtung über den Selbstmord wundert sich David Hume (in den Dialogen über natürliche Religion), daß die Menschen noch immer über die Selbstmörder in moralische

Entrüstung geraten. Dem Flusse etwas Wasser entziehen, ihm eine neue Wendung geben bin ich berechtigt, und dem eigenen Körper etwas Blut entziehen, ihm eine neue Form verleihen, / dazu soll ich kein Recht haben? Hume ist darüber verwundert.

Nicht immer hat jedoch das Aristokratentum das Leben auf einer Art Naturwollen aufzubauen gesucht. Dies ist mehr die Ansicht des „letzten Menschen", eine Kundgebung der nicht geadelten Machthaber. Das traditionelle aristokratische Denken half sich mit der Anschauung von den Auserwählten und Auserlesenen und mit Brocken von dem reich gedeckten Tische der christlichen Theologie. Gott selbst soll es gewesen sein, der bestimmt hat, wer die Bürde der Macht zu tragen hätte. Die Machtverhältnisse selbst sind / wenn ich nicht irre, stammt das Wort von Friedrich Stahl / gottgewollte Abhängigkeiten. Die Klerikalen merken es nicht, daß sie natürliche Eigenschaften des Menschen für Attribute der Gottheit ausgeben.

Auf diesem Boden ist kaum etwas für die Aufklärung des Machtproblems zu erwarten. Noch weniger aber vermag der Wille zum Werden und Anders-Werden, der revolutionäre Umwandlungswille, auszurichten. Da hilft stets das pathetische Gefühl: Es stürzt das Alte und neues Leben blüht aus den Ruinen. Das physisch und sozial Stärkere verdrängt das Schwächere: Macht gegen Macht. Eine rein dynamische Auffassung, die auf die Kraftprobe es ankommen läßt. Daß diese gänzlich versagende Ansicht sowohl in der Aristokratie wie in der Demokratie anzutreffen ist, darf nicht irre führen. Wo auch sie zum Vorschein tritt, droht eine Zeit lang der moralischen und Rechtswirklichkeit die Gefahr, gänzlich von der Machtimpression absorbiert zu werden. Das Pathos des Ringens und Kämpfens, der Rausch läßt das Problem gar nicht aufkommen.

Ein Schimmer von Licht bringt erst der rein soziale, auf das Ganze der menschlichen Geschichte und Gesellschaft bedachte Standpunkt, der vom Gemeinschaftswillen getragen wird. Die Last der Macht und Gewalt, die der einzelne zu spüren hat, werden durch die Rücksicht auf das Ganze gerechtfertigt. Das Besondere müsse dem Allgemeinen weichen. Der allgemeine, objektive Zweck der Kultur- und Gesellschaftsentwicklung verlangt Opfer, gibt ihm aber mehr an Lebensmöglichkeiten zurück, als er ihm nimmt. Durch den Dienst für das Ganze gewinne man sowohl quantitativ wie qualitativ. Der einzelne richtet seinen Blick auf die egyptischen Pyramiden, auf den Kölner Dom, denkt an den nationalen Staat und das organisierte Wissen und er fühlt sich dadurch gehoben. Als Mensch wiegt, bedeutet er jetzt mehr

als zuvor. Der große objektive Zweck vollbringt diese Tat. In dieser Zone der Kultur ist man vom Glauben durchdrungen: es walte eine Gerechtigkeit in der allgemeinen Ökonomie der Welt, es gebe auch eine moralische Kompensation in ihr.

Man muß es zugeben: etwas Bezauberndes liegt in diesem kosmischen Denken. Der einzelne ist ja auch ein Kosmos im kleinen, seine auseinanderfließenden, zentrifugalen Willensrichtungen werden auch von einem Gemeinschaftswillen zusammengehalten. Sein Blick wird dadurch auf eine Einheit gerichtet, die größer und anders ist als die einzelnen Teile. Im Innern des einzelnen Menschen müssen ja auch manche Leidenschaften unterdrückt werden, manche Kraft muß, gezähmt und gebunden, einer anderen, an Machtimpressionen reicheren, höheren, den Platz räumen. Auch da wird ein Dom aufgerichtet, und diesem „objektiven" Zwecke werden vom Lebenden und Hinaufstrebenden freiwillig Opfer dargebracht. Und erst das Bilden des Individuums zum Menschen, seine Taten und seine Arbeit, die ihm unmittelbar zu nütze kommen, / wie kommt dies alles zustande? Wird denn da kein Druck auf die eigene Person ausgeübt, geht es hier ohne Angriffe in fremde Daseinskreise? Die Moral selbst, die vor allem eine Zusammenpressung der eigenen Person, Selbstbeherrschung ist und Überwindung kostet, / würde sie denn ohne irgend welche Machtverletzung zu stande kommen können? Sie verlangt ja vom Menschen vor allem Rücksichtslosigkeit, bisweilen Grausamkeit gegen sich und andere. Und was für das Leben des einzelnen gilt, ist auch nicht vom Übel im Leben der Menschen untereinander, im Ganzen der Gesellschaft. Das objektive Ganze adelt und rechtfertigt das Besondere, mithin auch die Machtverschiebungen und Verletzungen. Allerdings: der objektive Zweck des Ganzen, der konkrete Inhalt und die Gestalt dieses gesellschaftlichen oder menschheitlichen Ganzen ist nie endgültig, ein für alle Mal gegeben. Seine Existenz sagt noch nichts über das mögliche und wünschenswerte Verhalten der einzelnen Glieder, Menschen zueinander aus.

Offenbar reicht auch dieser Standpunkt des Gemeinschaftswillens nicht aus. Gewiß ist er im Stande die Macht als Ganzes, die Machtäußerung der Gesellschaft zu rechtfertigen. Wie groß aber das Opfer an Macht eines jeden, wie weit sich der einzelne den Druck der momentanen, fremden Macht gefallen lassen darf, / darüber wird hier nichts ausgemacht. Da setzt der Standpunkt des volkstümlischen Humanismus an, da erhebt der demokratische Wille zur Autonomie und Geltung einer jeglichen Person seine Ansprüche.

Es ist nicht überflüssig, das Resultat in eine Formel zu bringen: Der Ge-

meinschaftswille rechtfertigt das latente Vermögen an Macht der ganzen Gesellschaft, der demokratische Wille ist während dieser Produktion von Macht auf den Schutz des einzelnen bedacht. Er läßt es nicht zu, daß die Macht Selbstzweck werde. Dem demokratischen Humanismus, wie er auf die christliche Erlösungsvorstellung als auf das reine, absolute Urbild der Menschenbildung zurückschaut, geht nichts über die autonome Freiheit des einzelnen und mithin der vielen. Er ist es, der eigentlich das Machtproblem zu einem moralischen erhoben hat. Wie löst er nun den ihm zugefallenen Teil der Machtfrage?

In der Theodicee stellt Leibniz gelegentlich die Forderung auf, die Historiker und Poeten mögen in ihren Schilderungen des Menschenlebens mehr achtgeben auf die guten Äußerungen und segensvollen Taten, die ja ihrer Mehrheit nach die bösen und zerstörerischen um vieles überwiegen. Bei solchem Verfahren würde die Bilanz sicherlich zu gunsten des moralischen Optimismus ausfallen, was das Treiben der Welt vollauf zu rechtfertigen vermochte. Leibniz mag schon mit seiner guten Bilanz Recht haben. Möglich, daß diese Bilanz nicht bloß auf das Leben der Gesellschaft und der Geschichte, sondern auf das Dasein der vielen im besonderen paßt. Im Menschenleben wie in einem Drama sind die ungewöhnlichen Momente, ist das Ausschließliche, der Effekt ausschlaggebend. Die brutale Macht, der Zwang, die fühlbare Impression des fremden Willens gelangen zur Geltung und viele der Menschenleben fallen ihnen zum Opfer. Und wenn es nicht der Fall ist, wenn die Brutalität gar gute, selbst allgemein nützliche Taten zur Folge hat, was dann? „Ist die Erschütterung der allgemeinen Sittlichkeit durch das gelungene Verbrechen so gar nichts?“ (J. Burckhardt, Weltg. Betr., S. 35). Übrigens vermag der demokratische Humanismus / dort wo er an seinem Prinzip festhält / nicht der Doktrin, der Zweck heilige die Mittel, Recht zu geben. Ein jegliches Menschenleben bedeutet für ihn Selbstzweck. Das Herabsetzen des Nebenmenschen zum Ding, zur Sache, die nach natürlich-mechanistischer Art gehandhabt werden darf, ist dem Selbstmord des Menschlichen gleich. Als Kant das Postulat von der zwiefachen Behandlung des Menschen (nicht allein als Mittel zum Zweck, sondern auch als Selbstzweck) aufstellte, war er der Lösung der moralischen Machtfrage der Demokratie fern. Der Dualismus des offiziellen Christentums hat es mit seiner Teilung des Menschen in Körper und Seele, in eine endliche, weltliche und unendliche, geistliche Sphäre noch in geringerem Maße vermocht, sintemal die Seele hier unter Gottes Obhut gestellt ist. Dieser können im Grunde weder natür-

liche noch menschliche Gesetze was antun. Im schlimmsten Falle aber ist noch die Hoffnung auf die Wiedergeburt und Auferstehung in Aussicht gestellt. Dem demokratischen Humanismus, als einer Lehre vom Weltlichen, ist es vornehmlich um den Menschen, wie er hienieden lebt, zu tun. Seine Taten gilt es zu rechtfertigen, ihnen muß eine Weihe verliehen werden.

Im Hinblick auf die Zukunft und das Jenseits ist die Erlösungslehre der Mythos und die Hoffnung des Humanismus. Der Glaube an die Verwandtschaft des Menschlichen mit der Göttlichkeit, die Einsicht in die Art der menschlichen Einheit, (sie soll erst durch den allumfassenden Gemeinschaftswillen, durch das Element des Allgemeinen konkret möglich sein) ist die Gewähr dafür, daß in irgend einem Punkte oder in irgend einer Hinsicht der einzelne autonom in alle Ewigkeit bleibt. Der Mythos, der Glaube, die höhere Einsicht versagen, sobald es sich um die tagtäglichen Spannungen im Kulturleben handelt. Da bleibt Gewalt Gewalt, Zwang ist Zwang und die Ordnungen der Kultur schränken den Menschen ein, binden und fesseln seinen Willen.

Der Humanismus beharrt auf dem Gedanken: Nur den Menschen, das Menschliche vermögen wir zu erlösen; die tierische Brutalität fällt aus ihrem Gesichtskreis heraus. Mit Rücksicht darauf geht fortwährend das Streben des volkstümlichen Humanismus auf die Umwandlung der Macht in Kraft und Energie, der Gewalt in Recht und Staatswirklichkeit. Nicht alle Lebenspotenzen vermögen jedoch in die menschheitliche Sphäre übergeführt zu werden. Ein beträchtlicher Rest an Naturimpressionen bleibt zurück. Physische und soziale Ausbeutung schleicht sich in alle Poren des Kulturaktes, aller Willensrichtungen hinein. Angesichts solcher immanenten Lage der Dinge was soll der Wille zur Autonomie ausrichten? Soll der Humanismus bloß zum Traum der Schwachen und Machtlosen herabgesetzt werden? Die Moralisten und Weltverbesserer sind um eine Antwort nicht verlegen. Möge der Humanismus selbst als Macht auftreten, ins Leben eingreifen und die bestialische Kraft, die sich als Zwang und Gewalt gefällt, bändigen und womöglich vernichten. Wird dadurch dem Leben in toto Abbruch getan, beginnt der Puls des Lebendigseins schwächer zu schlagen / was liegt daran! Es bleibt noch immer genug für die Leidenschaften und bösen Passionen zu schaffen übrig. Der Heroismus, der dem Gefühl der Macht entspringt, möge aus dem Leben verschwinden. / Die also urteilen, wandeln in den traditionellen Bahnen und merken es gar nicht, daß sie sich selbst ein Verbrechen gegen den Menschen zu Schulden kommen lassen. Alte Zeiten, wann der

sich besser dünkende Mensch seine Mitmenschen unter Vormundschaft stellt. Altbekannte Methoden katholischer Kulturen, absolutistischer Prätensionen, revolutionärer Machthaber. Die Lösung des Problems nach der Rechtfertigung der Macht liegt irgendwo anders, vollzieht sich auf einem neuen Boden.

Wir leben in einer Zeit, wo individuelle und soziale Menschenarbeit im Mittelpunkte des Lebens steht. Die Demokratien, deren vornehmlicher Gedanke das Recht oder die persönliche Erlösungsidee war, haben der Demokratie der Tat den Platz geräumt. Die Fähigkeit zur Begabung, die Kulturfähigkeit aller ist ihr Glaube. Und so gilt es einen ganz neuen Menschen in Schutz zu nehmen. Human heißt jetzt / oder so wird es schon morgen heißen / die Gerechtigkeit der Totalität der menschlichen Begabungen widerfahren lassen. Neben den Seinsrechten verlangt es die Demokratie von heute auch nach Verwaltungs- und Regierungsrechten, nach individuellen Spannungen, die dem Tun und Schaffen entspringen; kraft der sozialen Zusammenschließungen macht sie sich auch mit der Hingabe an objektive Kulturzwecke vertraut. Von hier aus ist kein weiter Schritt mehr, um der hohen aud ausschließlichen Begabung den Schutz der Autonomie angedeihen zu lassen.

Damit ist die Rolle des Geltungsprinzips noch nicht erschöpft. Der Mensch und das Menschenleben als Totalität von Begabungen aufgefaßt, verwickelt sich rasch in Widersprüche. Der Wille zur Begabung pflegt rasch in den Willen zur Macht, die sich als Selbstzweck denkt, überzugehen. Die in Kraft verwandelte Macht wird zur Energie, die aller seelischen Qualitäten bar ist. Man vergegenwärtige sich den in Energieäußerungen aufgehenden begabten Menschen der Gegenwart, um sich diese unser „modernes“ Leben begleitenden Gefahren zu veranschaulichen. Wie soll, wie wird hier in der Tat Abhilfe geschaffen? Da tritt abermals der demokratische Standpunkt, der Wille zur Autonomie, mit dem das Kultursubjekt von Hause aus ausgerüstet ist, in den Vordergrund. Den Gewalt- und Machtäußerungen sucht er eine Wendung ins Demokratische, Humanitäre zu geben, der Energie haucht er einen seelischen, menschlichen Inhalt ein. Seine Absicht ist, einen beharrenden, absolut und unbedingt geltenden Zustand im Leben eines jeden und im Leben der Menschen miteinander herbeizuschaffen. Von hier aus soll nun das gesamte Treiben der Kultur beeinflußt und geleitet werden. Nur im richtigen Moment die richtige Methode anwenden, um nicht nur der Totalität des Lebensgehaltes, sondern zugleich dem eigenen menschheitlichen oder göttlichen Selbst in uns gerecht zu werden. So will die gedanklich geläuterte demokratische Art mittelst der ihr innewohnenden Standpunkte und

Methoden das Machtproblem humanitär beherrschen. Die Auseinandersetzung des demokratischen Wollens und Denkens mit der Staatsgewalt vermag diesem Drang ein Bild zu verleihen.

Das Volk
der Staat

Jahrhunderte hindurch empfand das Volk den Staat als fremde, feindliche Macht. Eine gewisse Zuneigung, die gewöhnlich der Bauer und Kleinstädter der Monarchie entgegen brachten, galt eher dem Monarchen als dem Staate. Der Staat als solcher hat immer etwas Unpersönliches an sich, ist in einem gewissen Sinne entmenschlicht und so dem unmittelbaren Gefühl des Volkes, der Demokratie schlechtweg, die mit lauter vermenschlichten Realitäten rechnet, fremd. Im besten Falle identifizierte sie den Staat mit der Regierung und den Regierenden. Die Regierenden waren lange in den Augen des Volkes den sonstigen Herren und Herrschenden gleich. Die Regierenden selbst dachten nicht anders über sich und den Staat.

Sowohl theoretisch wie praktisch ging die Assimilation des demokratischen Geistes an die Staatsgewalt sehr schwer von statten. Die Wandlung vollzog sich auf beiden Seiten. Bezeichnend für die Etappen, die der moderne Staat durchgemacht hat, ist die Entwicklung in der Bewertung der Person des Monarchen. Für Macchiavelli z. B. erschöpft sich der Staatswille im Willen des Herrschenden. Der Herrschende darf nie zugeben, daß er geirrt hat. Hobbes meint auch: der Herrscher kann nicht irren. Die Begründung des obersten Herrscherwillens ist allerdings hier eine andere, neue. Kraft des Volkswillens, den er in seiner Person darstellt, kann er dem Irrtum nicht zum Opfer fallen. Die Rücksicht auf die Volksrealität führt allmählich die Umwertung der oberen Staatsperson wie des Staatszweckes durch. Das Gemeinwohl ist jetzt der Zweck, der Monarch erster Diener und Beamter des absolutistischen Einheitsstaates. Ich erinnere u. a. an die Ansicht Friedrich des Großen. Die Konsequenz dieses ganzen politischen Denkens war, daß selbst die aristokratischen Kreise, die die Staatsgeschäfte führten, die sichtbare Staatsgewalt als Ergänzung zum unsichtbaren, undefinierbaren Volkswillen zu fassen begannen. Der Volkswille mußte nur in faßbare, reale Willensmächte zerlegt werden, um zur modernen konstitutionellen Staatsverfassung zu führen. Dies ist in der Folge auch geschehen. Und die Volksschichten, die dank ihrer bevorzugten sozialen Stellung sich zur Herrschaft befähigt dachten, bekundeten ihren politischen Willen. Sie nahmen an der Produktion der „*πάτριοι νόμοι*“, an dem Schaffen von Staatsgesetzen, an der Kontrolle über die Staatsgeschäfte nach Möglichkeit teil. Innere, moralische Hindernisse

standen der Teilnahme der Aristokratien alter und neuer Prägung an der Staatsgewalt nicht im Wege. Anders stand es mit dem Volke, mit dem demokratischen Geist, der seinen dumpfen Willen politisch zu formulieren unternahm. Da mußte noch die Staatsherrschaft selber gerechtfertigt, die Berechtigung zur Herrschaft für alle plausibel gemacht werden. Der eroberte volkstümliche Humanismus mußte sich zur Staatsaktion entschließen. Da hieß es aber gründlich umlernen. Dem Postulat: Alle haben das Recht auf Geltung ohne Rücksicht auf Besitz- und Machtverhältnisse, mußte ein zweites hinzugefügt werden: Alle haben grundsätzlich das Recht auf die Staatsherrschaft. Für die noch moralisch orientierte Demokratie bedeutete es soviel, wie den Nachweis zu erbringen, daß die vielen, das Volk, zu dieser Aktion auch *verpflichtet* sind. Die Rechtfertigung der Staatsherrschaft, die Pflicht dazu und dann auch das Recht auf diese. Dies die notwendigen Etappen, die geistig zur Assimilierung der Demokratie mit der Staatsgewalt führen.

Der Demokratie fällt es schwer, ihren ethischen Ursprung zu verleugnen. Das Streben zur Autonomie des Menschen, das unmittelbare Erfassen seiner Machtpotenzen, die Selbstverwaltung ist ihr ein innewohnendes Gebot. Mit diesem lebt und fällt sie. Der für sich bestehende Staat hingegen bedeutet sowohl in gefühlsmäßiger als willentlicher Beziehung die Entfremdung des einzelnen von einem beträchtlichen Stück seiner Kultur und somit eine Zerstückelung und Unterjochung seines Selbst. Wie ist, selbst ohne Rücksicht auf den Gewalteffekt der Staatsmacht, eine Brücke zwischen dem demokratischen Geist und dem Staate überhaupt zu schlagen?

Aus der Fülle der Versuche, dieses Problem zu lösen, greife ich einige heraus, die geneigt sind, zugleich eine Einsicht in die Staatsphilosophie der Demokratie zu gewähren. Unter den Reformatoren steht das politische Denken des Schweizers Zwingli am nächsten dem autochthonen Volksbewußtsein. In Zwingli wie in dem von der Reformation erfaßten Volke lebt die starke Sehnsucht nach einer Welt, die sich selber, kraft immanenter, „göttlichen" Vorschriften zu regieren vermochte. Allein der konkrete Mensch ist unvollkommen, schwach und zu Gewalttaten geneigt. Wie soll man angesichts solcher Lage ihn sich selbst, der eigenen Spontaneïtät überlassen? Der menschlichen Ohnmacht müssen die menschlichen, sittlichen Gebote entgegengehalten werden. Was wäre ohne die „menschliche Gerechtigkeit" unser Leben? „Nichts als Leben der unvernünftigen Tiere," / antwortet Zwingli (In der Abhandlung „Von der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit"). Damit wenigstens die „rohe Gewalt des einzelnen" aufhöre, damit auch „die starken

faisten Böck die armen blöd Schäfli nit umbringen" (in den „Schlußreden") habe Gott die Obrigkeit über die Menschen gesetzt. Der göttlichen Strafe, die durch das Gewissen vermittelt wird, habe er die menschliche Strafe und ihren Vollstrecker, die Obrigkeit, angeordnet. Die Obrigkeit ist somit der Willkür enthoben und mit ihr ist es der Staat und das Recht. Lediglich die Obrigkeit, die nach Staats- und Rechtsregeln handelt, vermag Gerechtigkeit zu üben, sie vermag „die wachsenden Dornen mit der Hippe zu meistern, damit sie nicht das ganze Land einnehmen." „Ich kehre mich nicht an das heidnische Recht der Fürsten, darum sie behaupten: ob sie gleich zu Unrecht tödten, dürfen sie nicht wie aus dem Volke gestraft werden. Der Teufel hat sie dies Recht gelehrt, von Gott haben sie es nicht". (In den „Schlußreden." Vergl. W. Oechsli's Abhandlung: Zwingli als politischer Theoretiker.)

Der Kampf mit der Bestialität, der ein von Gott gewollter Kampf ist, rechtfertigt die staatliche Herrschaft, die keinen Selbstzweck repräsentiert. Hätten die inneren Gebote der Sittlichkeit ausgereicht, so würde man die Staatsmacht entbehren können. Wenn der Staat auch den göttlichen Willen in uns zu bekunden hat, so bleibt er doch eine Institution der Not, ein Notstaat, vom Willen des Volkes, der vielen getragen. Darauf besteht Zwingli. Der einzige Rechtsgrund für das Verfahren der Obrigkeit ist in der Bewilligung des Volkes zu suchen. Mit der Rechtfertigung des Staatsgebildes hört die Macht Gottes auf. Der konkrete Staat ist ein Volksstaat, seine Direktiven werden ihm vom Volke erteilt. Das Volk steht selbst über dem Monarchen, auch dort, wo der Monarch das Reich ererbt hat. Es ist daher sehr gerecht und billig, wenn das Steuerbewilligungsrecht, diese Quelle der materiellen Staatsexistenz, in der Macht des Volkes verbleibt. (Vergl. Oechsli, ibid.). Erst die Zustimmung des Volkes macht die Staatshandlungen zu dem, was sie sein sollen. Widrigenfalls droht der Monarchie die Tyrannis, der Aristokratie die Oligarchie und der Demokratie der Aufruhr.

Man denke sich in diesen Gedankengang etwas hinein. Um der selbstmörderischen Willkür und Gewalt der einzelnen aus dem Wege zu gehen, suchen die vielen miteinander in Übereinstimmung zu kommen. Kraft dieser Übereinstimmung des Volkes wird eine Staatsgewalt möglich, ja notwendig gemacht. Um aber dem so vorgestellten volkstümlichen Ursprung treu zu bleiben, muß die Staats- und Regierungsmacht vom Volkswillen selbst unmittelbar gehandhabt werden. Wenn man konsequent diesen Gedanken weiterspinnt, so darf gefolgert werden: Das Volk müsse in seiner Person den Gesetzgeber, Richter und die ausführende Macht (Exekutive) vereinigen. Die Staatsgewalt

müßte sich im Volke auflösen, sie müßte nur den sozialen Ausdruck für den individuellen Trieb zur Selbstverwaltung, zur sittlichen Autonomie ausmachen .Ein Staat neben oder gar außer dem Volke ist für den demokratischen Geist eine logische Unmöglichkeit. Staat und freiwillige Übereinstimmung des Volkes, Staat und stillschweigender Vertrag aller, Staat und Volkswille (volonté générale / ein Ausdruck und Gedanke Rousseaus) fallen hier in eins zusammen. So dachten noch mit Hilfe theologischer Voraussetzungen sowohl der Reformator Zwingli wie die Pilgrimväter, die in Einklang mit dem kirchlichen Kongregationalismus die demokratischen Verfassungen der neuenglischen Staaten in Amerika aufzurichten suchten, darauf gründeten sich die demokratischen Staatsideale John Lilburnes und J. J. Rousseaus. Der Gedanke der Volkssouveränität nahm eine konkretere Form an: Die radikale Strömung im Heere Cromwells träumte von einem Vertrage mit dem Volke, strebte einen Volksvertrag an; Rousseau sprach in der Folge von einem „Gesellschaftsvertrag", der, „durch die Not aufgezwungen," dem Naturzustand ein Ende macht. Volkssouveränität, Volkswille, Volks- und Gesellschaftsvertrag / was sind das alles für Dinge, wie vermögen sie sich im Leben zu äußern, ohne dem Willen zur Autonomie eines jeden Abbruch zu tun, wie ist der „Staat", der in diesen Gebilden aufgeht, sowohl theoretisch wie praktisch möglich? Was macht das sichtbare Organ der unsichtbaren Volksrealität aus?

Demokratisch gesehen, gibt es gar keinen Volkswillen als Ganzes und Faßbares. Das Volk setzt sich aus den Willensäußerungen der vielen zusammen. Indem die vielen in gesetzliche, regelrechte Verhältnisse zu einander treten und Recht pflegen, wird die Mehrheit ihrer Willen zu einem Volkswillen. Daß der schöpferischen Rechtskraft ein besonderer Gemeinschaftswille neben dem Willen zum Schutz der Autonomie eines jeden innewohnt, fällt den Ideologen des Demokratischen nicht auf. Das rechtmäßige Sich-vertragen der Menschen bildet die Staatsordnung. Jeder verfügt über die Freiheit seiner Person, über seine gesetzgebende Äußerung und hält so die eigene und fremde Willkür in Schranken. Was ist nun der Staat, wenn nicht ein Rechtsverband freier Menschen, wie sich Kant ausdrückt, „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen." Kant hat wohl der demokratischen Staatsidee die letzte theoretische Prägung gegeben, indem er den Staat zum Diener des Lebens der „vernünftigen Wesen" miteinander, der Koexistenz der Freiheiten herabsetzte und die Rechtsansprüche der einzelnen über die Staatsinstitutionen stellte. Dem Staat kommen keine autonomen,

eigenen Zwecke zu. Sein Leben birgt keinen objektiven allgemeingültigen Wert in sich. Man versteht jetzt, daß die Souveränität des Volkes auf kantisch-demokratischer Grundlage so viel wie Herrschaft des Gesetzes, „Gehorsam gegen das Gesetz, das man sich selber gab" (Rousseau) bedeutet. Ihr Ziel ist ein *Eintrachtsvertrag*, das Motiv ein auf die Geltung und Autonomie des einzelnen hinausgehender, sittlicher Zweck.

So das Ideal, die Theorie, die in der Praxis ein neues Gesicht erhält. Das Volk vermag nicht in seiner ganzen Masse, *unmittelbar* das Recht zu produzieren, die Gesellschaftsmächte zu regieren und zu verwalten. Das Gemeindeideal, wo der einzelne in hohem Maße an den Geschäften des Gemeinwesens teilnimmt, ist dahin. Eine fortgesetzt nach Bedarf entstehende und sich auflösende Massenverwaltung und Regierung an Stelle der staatlichen, gesetzgebenden und ausführenden Gewalten / und nur so wäre man imstande an der Grundidee der Demokratie festzuhalten / scheitert sowohl an der ungleichmäßigen Begabung der Menschen, wie an der Teilung der Arbeit. Ihr steht das große Gemeinwesen besonders im Wege. Die räumliche Ausdehnung und die zeitliche Dauer, an die alles Tun gebunden ist, verpflichtet uns zu mittelbaren Teiltätigkeiten. Wir müssen uns durch Kundige vertreten lassen. Selbst in den kleineren, privaten Körperschaften sind es Minoritäten / sei es infolge der Autorität und des Vertrauens, das sie genießen, sei es dank ihrer Begabung und Energie / die das große Wort führen und die Leitung inne haben. Im Leben der Gesellschaft überhaupt ist es erst recht der Fall. Da kann man nicht mehr verlangen, man soll in eigener Person die Wirtschaft besorgen, das Recht und die Wissenschaft mitschaffen, ein Lehramt bekleiden und der Verwaltung obliegen. Auch das Volk muß sich vertreten lassen. Wie wird man da den Forderungen des Volkswillens gerecht? Wie kann sich ein befriedigendes Verhältnis zwischen Volk und Staat ergeben?

Die Auflösung des Spiels: Volk und Staat, heißt die moderne Demokratie am Werke betrachten, heißt dem Kampfe zusehen, wie sich Demokratie und Aristokratie, wie sich Demokratie und absolute Staatsauffassung aneinander anpassen.

Als das politische Denken der Demokratie sich zu betätigen begann, gehörte es zu den Selbstverständlichkeiten des Lebens: die Exekutive, die ausführende Gewalt, könne nicht unmittelbar vom Volke gehandhabt werden und verlange ein besonderes Organ zu ihrer Betätigung. Darin gab sich eine alte Tradition kund. Selbst in der uralten Dorfgemeinde und dort, wo in

der Volksversammlung die Vollbürger über die Staatsangelegenheiten Entscheidungen treffen, zählte die Exekutive zu den unentäußerlichen Attributen einer besonderen Staatsgewalt. Der politische Kampf der Demokratie wird nun vornehmlich um die gesetzgebenden und richterlichen Gewalten geführt und um die Art, wie die Beamtenstellen zu besetzen sind. Was auf Geheiß des Volkes geschah oder wenigstens der Beistimmung desselben sicher war, wird jetzt von den Wortführern der Demokratie gutgeheißen. Die Fiktion der sich selbst verwaltenden, keiner fremden Macht unterworfenen Vollbürger wird im Bereiche der Politik von dem Gedanken der Volkssouveränität abgelöst. Die Staatsgeschäfte sollen, wie Rousseau sich ausdrückt, im Auftrage und auf Befehl des Volkes bewerkstelligt werden / ein Gedanke, der auf die Neugestaltung des demokratischen Wollens zurückwirkte. Der Volkswille strebte nach Einfluß und Macht. Wenigstens versuchten die Adepten der Demokratie ihn daran zu gewöhnen. Die Erweckung der Machtgelüste aller während der Bürgerkriege und Revolutionsschlachten demonstrierten die Erziehung zur Macht ad oculos.

Der Volkswille stand wieder vor einem Problem. Wie soll das Volk seinen Willen zur Macht kund tun? Etwa durch die Vermittlung von Abgeordneten in den Staatskörperschaften, in den Parlamenten? Man kann aber nicht für andere wollen, sagte Rousseau. Das aus Wahlen hervorgegangene Parlament ist an sich eine aristokratische Institution. Auch die Art seiner Entstehung bestätigt es. Die aristokratischen und besitzenden Volksschichten schufen es ursprünglich zum Zwecke, ihre soziale Macht im Polizeistaate geltend zu machen. Erst das geteilte soziale Leben hat dem Parlament zum Leben verholfen. Für das Volksbewußtsein bedeutete es soviel wie die Usurpation seiner Macht. Die Angliederung der parlamentarischen Institution an die Staatsgewalt kam dem naiven Geiste des Volkes wie die Zerbröckelung seines Daseins vor. Der Anarchismus spricht in dieser Beziehung offen aus, was tief in der Seele der Demokratie wurzelt. Ein merkwürdiger Prozeß spielte sich im Innern der aufgeweckten Volkselemente ab: das Parlament sei eine Fälschung der Volksmeinung, es erwecke falsche Vorstellungen, als ob das Volk seine Zustimmung zu den Maßregeln der Regierenden verleihe. Die antiparlamentarische Literatur und Massenkundgebungen dieser Art während der englischen, französischen, deutschen und russischen Revolutionen sind Zeugen dafür (Beispiele führe ich S. 158f. meiner „Ideen" usw. an). Jahrzehnte hindurch verharrten die Massen in ihrem demokratischen Staats-Separatismus.

Erst der fortschreitende Industrialismus, der die Machtgelüste aller Volksglieder in hohem Maße steigerte, der im Volke selbst eine Masse (das Proletariat) mit einem homogenen, eindeutigen Willen züchtete, trug zur Versöhnung der modernen Demokratie mit dem Repräsentativsystem bei. Die Demokratie hat Gefallen an der Staatsmacht gefunden. Dem Bewußtsein der Massen schmeichelt es zu sehen, wie ihre Vertreter in unmittelbaren Wort- und Wettkampf mit den aristokratischen und besitzenden Gruppen treten. Die Homogenität ihrer Wünsche scheint eine Gewähr dafür zu sein, daß ihr Wille in den Kammern richtig zur Äußerung gelangen wird. Der Antagonismus zwischen der Demokratie und der Staatsmacht bleibt noch immer bestehen. Die Tatsache, daß es den Arbeiterparteien schwer fällt, den Entschluß zu fassen, unmittelbar an den Regierungsgeschäften teilzunehmen, hat ihren tieferen Grund in der Treue zum ursprünglichen sittlichen Volkssinn. Man schätze nur richtig den Kampf der breiten Volksmassen um das allgemeine Wahlrecht ab. Durch den Wahlzettel sucht der Arbeiter, der kleine Mann überhaupt sich Geltung zu verschaffen. Ein uraltes demokratisches Gefühl wird in ihm wachgerufen, und er schreitet mit Eifer zur Urne. Ein anderes Motiv leitet hier die nicht demokratischen Massen: das Streben nach Macht und die Verhütung der Macht anderer. So versteht man es auch, wie es den demokratischen Parteien bei all ihrer Staatsohnmacht gelingt, die Anhänger im Banne zu halten. In den nordamerikanischen Staaten und in der Schweiz, wo es die Demokratie verstanden hat, eine Brücke zwischen dem Volkswillen und dem aristokratischen Repräsentativsystem zu schlagen / ich meine die direkten Volksabstimmungen (Referendum) über die unpopulären Gesetze und das Recht der Volksinitiative dazu / will es auch den Arbeiterparteien nicht gelingen, die Mehrzahl der Wähler um sich zu vereinigen. Es sei denn in manchen Verbandsstaaten des britischen Reiches (z. B. in Australien), wo selbst bei den demokratischen Parteien der Wille zur Staatsmacht, der Wille zur Übernahme der Regierungsgeschäfte vorhanden ist.

Es ist vielleicht noch verfrüht, in der Teilnahme des Volkes an dem Repräsentativsystem eine gegenseitige Konzession der Demokratie und der aristokratischen Volkskreise zu sehen. Nur innerhalb der Parteien und in den Kreisen der legitimen Volksvertreter selbst, im Schrifttum und auf der Parlamentstribüne erfährt der demokratische Wille eine Wendung ins Aristokratische. Er wird Wille zur Macht, Wille zum Regieren. Der große Volkshintergrund aber wendet sich in Staatssachen noch immer von der Macht ab.

Wie stark die Unpopularität selbst des repräsentativen Staates in den Kreisen der Arbeiterdemokratie ist, beweist die Staatsphilosophie ihrer Theoretiker zur Genüge. „In ihrer (der deutschen Sozialdemokratie) Stellung zum Staat hat sich, seit Engels im Anti-Dühring den bekannten Satz vom „Absterben" des Staates niedergeschrieben hat, eine wesentliche Veränderung vollzogen. Man bekämpft den Staat nicht nur, sofern er der Träger bestimmter ausbeuterischer Interessen ist, sondern scheut sich auch, dem Gedanken an einen anderen als den feudalistischen oder bürgerlich-kapitalistischen Staat Raum zu geben. Man ist nicht so doktrinär, daß man sich davor fürchtete, dem Staate bestimmte soziale Aufgaben zu übertragen, aber man will nichts davon wissen, daß der Staat selbst einmal sozialistisch werden könnte." (Ed. Bernstein, Probleme des Sozialismus, Berlin 1904, S. 59f.). Man glaubt hier an die Möglichkeit der „graduellen Ablösung der heutigen Funktionen des Staates durch Organe demokratischer Selbstverwaltung" (ibid. a. a. O.). Die Scheu selbst vor dem Wort „Staat" geht so weit, daß Bernstein, der vorurteilslos dem sozialen Treiben der Zeit gegenüber steht, es vorzieht, den Staat als „den Verwaltungskörper der Gesellschaft" zu bezeichnen; Kautsky, unbegreiflicherweise, will den Ausdruck Staat durch den Namen: Gemeinwesen oder Republik ersetzt wissen. Selbst K. Kautsky, der gründlich von der Scheu vor der Staatsgewalt geheilt zu sein scheint (dies nicht ohne Einfluß von Bernsteins Revisionismus / man lese seine Schrift: Parlamentarismus und Demokratie, 1911 nach), der alle Mittel der üblichen parteipolitischen Beschwörungskunst anwendet, um die proletarischen Scharen von der demokratischen Tradition: „direkte Gesetzgebung durch das Volk" frei zu machen, vermag doch keinen Selbstzweck im Staate zu erblicken. Das denkbar idealste Repräsentativsystem (parlamentarische Regierungsformen) gelte nur als Mittel zum höchsten Zwecke der Partei, zur sogenannten „Diktatur des Proletariats".

Das Dogma von der „Diktatur des Proletariats", entstanden in der heißen Atmosphäre der französischen Revolution, vom Pariser Plebs genährt und aufs Schild erhoben, hat eine große Verwirrung in die demokratische Staatsphilosophie hineingebracht. Etwas zweideutiges kam dadurch in das demokratische Denken. Man wollte die Macht und verabscheute die Organe derselben, die Staatsgewalten. Zu einem gänzlichen Bruch mit der demokratischen antistaatlichen Tradition konnte es nicht kommen und man half sich mit der „Idee" des Proletariats. Die Ausnahmestellung, die das Proletariat in der Gesellschaft inne hat, die Tatsache, daß es die „unterste Klasse"

in ihr darstellt, soll uns zum Glauben verhelfen, daß mit der Eroberung der Staatsmacht durch das Proletariat der gegenseitigen Ausbeutung und Beherrschung ein Ende bereitet werden wird. Und dieser Zweck soll der Demokratie als Trägerin des Humanismus genügen, um die Macht- und Gewaltmittel heilig zu sprechen. Weshalb mit dem Sieg der „untersten Klasse" alle Machtverhältnisse und alle Gewalt des Staates aus dem Kreise der Kultur scheiden sollen, ist mir nie klar geworden. Die Übernahme der Staatsgewalt durch das Proletariat oder seine Partei könnte ja im besten Falle das Schaffen einer den Lohnarbeitern günstigen Gesellschafts- und Staatsverfassung, einer neuen, entsprechenden Machtverfassung bedeuten. Die Zwecke, für die die Staatsmacht verwendet werden soll, die Hände und Köpfe, die diese erneuerte Macht handhaben sollen, können jetzt neue, andere werden. Allein die Machtverhältnisse, das Ausüben von Macht, bleiben bestehen. Neue, vielleicht auch mildere, feinere Abhängigkeiten können wohl an Stelle der alten treten. Der zwangsmäßige Charakter, der aller Staats- und Gesellschaftskultur eigen ist, wird beibehalten. Auf solche deduktive Art schafft man keine Versöhnung der Demokratie mit der Staatsgewalt herbei, das Problem wird nur in die Zukunft hinausgeschoben.

Die Versöhnung der Demokratie mit dem Stac

Um sich seiner Lösung im humanistischen Sinne zu nähern, muß vor allem die Ansicht über die Rolle der Parteien und der Parlamente sich gründlich ändern. Das politische Leben muß in die der Demokratie wohl vertraute Sphäre des Rechts und der Rechtsfindung hineingezogen werden. Politischer Kampf der Klassen und Parteien würde dann einen Rechtskampf, ein Streben zur Rechtswahrheit, zur sozialen Wahrheit schlechthin bedeuten können, die Parlamente den Ort, wo diese Wahrheiten gesucht werden, und die sie erfüllenden Volksvertreter Anwälte der um gesellschaftliche Neugestaltungen streitenden „Parteien". Im Volke lebt denn auch noch heute die Auffassung des Abgeordneten als eines Volksanwalts. Und die politischen Parteien selbst beginnen sich als Träger von gewissen Teilwahrheiten staatlicher Natur zu betrachten.

Vergleicht man die politischen Auseinandersetzungen von heute mit dem Rechtsleben, so muß man gestehen, daß die Politik dem Rechte bei weitem nicht gewachsen ist. Die moderne Politik befindet sich noch in einem ähnlichen Stadium, wie das Rechtsleben der Vorzeit. Da führten am Ende die streitenden Parteien und selbst der Richter, der ja Scharfrichter war, einen regelrechten Kampf im buchstäblichen, physischen Sinne des Wortes miteinander. In der Politik von heute sind es die egoistischen Gruppen- und Klassen-

interessen, die sozialen Vorteile und Vorurteile und dergl. mehr, die hier die Stelle der streitenden im Urrecht ersetzen. Sobald aber die Argumente des physischen Zwanges den geistigen und sozialen Rücksichten den Platz räumen, ist die Möglichkeit gegeben für die Verwandlung der politischen Auseinandersetzungen in solche rechtlicher, rechtschaffender Natur. So gesehen, vermöchte auch die Demokratie sich mit dem Repräsentativsystem innerlich und prinzipiell zu befreunden.

Gerade die „unterste Klasse" unserer Gesellschaft fängt von selbst an, ihr Streben um wirtschaftliche und soziale Vorteile als einen Kampf ums Recht zu betrachten. In diesem höchst bewundernswerten Bewußtsein des Proletariats ist denn auch der Grund zu suchen, weshalb der Staat, wenn auch nicht immer de jure, aber um so öfters de facto ruhig dem Massenkontraktbruch der Arbeiter zusieht. Der Staat legitimiert hier revolutionäre, willkürliche Handlungen, weil diese den Charakter von „Rechtsfindung" tragen. Das Koalitionsrecht der Arbeiter bedeutet so die Krönung der tätigen Rechtsschöpfung. Gewiß werden in der Wirklichkeit diesen sich tagtäglich abspielenden Prozessen auch andere Motive unterschoben. Die Pflicht des Proletariats und seiner berufenen Anwälte und Parteibeamten ist es nun, den Beweis zu liefern, daß es sich hier um einen Kampf ums Recht handelt. Der Humanismus, der Wille zur berechtigten Geltung, der dem demokratischen Tun zu Grunde liegt, weist von selbst auch dem Proletariat diese Aufgabe zu.

Das Schicksal der Demokratie als staatserhaltender und staatsfördernder Macht hängt in allerletzter Linie von der Möglichkeit ab, die Willenskundgebungen des Volkes in Recht zu verwandeln. Es genügt natürlich nicht, daß die einzelnen Volksglieder und Volksgruppen ihre sozialen Machtäußerungen als rechtliche ansehen. Der Staat selbst muß es tun. Ihm liegt die Aufgabe ob, sowohl die Rechtsfähigkeit aller Staatsglieder zu statuieren, wie die Grenzen der Verwandlung von Macht- und Kraftäußerungen in legales Recht festzustellen. Mit dem Grundsatz von der Rechtsfähigkeit aller Geborenen pflegen denn auch alle grundlegenden Gesetzbücher der modernen Staaten ihren Anfang zu nehmen. Auch der Besitzlose ist rechtsfähig, er gilt und ist unantastbar. Die Rechtsfähigkeit ist nur ein spezieller, sozialer Ausdruck für die absolute Geltung eines jeglichen Menschen. So ist unser Staat in einer bestimmten Grenze ein demokratischer und christlicher zu gleicher Zeit: die christliche Erlösungsfähigkeit aller Menschen bedeutet für das demokratische Bewußtsein soviel wie die Rechtsfähigkeit aller. Die Reaktionäre der Nach-Napoleonischen Zeit, sowohl der römisch-

katholische Graf Joseph de Maistre, wie der orthodox-protestantische Rechtsphilosph Fr. Stahl, haben ungerechtfertigterweise ihren Bestrebungen den Namen „christlicher Staat" beigelegt. Sekundäre Eigenschaften der christlichen Kultur gaben sie für primäre, grundlegende aus, und es entstand die Theorie von den sogenannten „von Gott gewollten Abhängigkeiten". Mit dem volkstümlichen Humanismus wird der richtige Sinn des Christentums, wie er in der Reformationszeit gewonnen worden war, wieder hergestellt. Der Akzent wird auf die Wahrung der Autonomie der Person, ihrer seelischen unersetzbaren Qualität gelegt. Das politische Denken taufte diesen christlichen Grundsatz in den Satz von den Menschen- oder Seinsrechten um, denen die Revolution in der Folge Eingang in die Gesetzgebung, in das Staatsleben verschafft hat. Von nun an besteht gerade vom konsequent-christlichen und demokratischen Standpunkte aus gesehen, ein unüberbrückbarer Gegensatz zwischen den allerersten Rechtsforderungen, zwischen dem demokratischen Kulturrecht und dem sozialen Leben der besitzlosen Arbeiterklassen. Schon der Heide Aristoteles machte darauf aufmerksam, daß die Abhängigkeit und Besitzlosigkeit der demokratischen Idee Abbruch tut. Noch in höherem Maße empfinden es die Proletarier von heute, die sowohl die Religion wie der Staat im Prinzip als absolut geltende, autonom unantastbare und rechtsfähige Personen ansehen. Die Unmöglichkeit auf direktem Wege dem demokratischen Ziele sich zu nähern, wies die Proletarier, die sich als Produzenten zu fühlen beginnen, auf indirekte Auswege. Der Kampf um soziale Unabhängigkeit und Lebenssicherheit löst sich fortwährend in einen Kampf um Recht und Staat, und namentlich auch für den Staat, aus.

Die Weiterbildung des parlamentarischen Staats-Systems. Das Zentralparlament und die Fachparlamente. Mein diesbezüglicher Vorschlag

Dies ist die Richtung, in der es auch der Demokratie möglich wird, an dem Repräsentativsystem des Staates teilzunehmen. Das Parlament als „Gerichtshof", die Abgeordneten als Anwälte, die Wähler als die um soziale Rechte streitenden Parteien / das entspricht Ansichten, die sich mit dem humanitären Volksbewußtsein wohl vertragen. Bei der Kompliziertheit unseres sozialen Lebens reichen jedoch die bestehenden Parlamente keineswegs aus, um die Rechtsansprüche, die jetzt in den vielfältigen Beziehungen geboren werden, zu kodifizieren und ihnen Rechtskraft zu verleihen. Die Kenntnisse der Abgeordneten genügen nicht dazu, und das Verhältnis der Wählergruppen, die das parlamentarische Tun am meisten angeht, zum Parlament ist in vielen Fällen ein loses. In den Parlamenten selbst macht sich ein verbrecherischer Hang zum Dilettantismus bemerkbar, den Volksgruppen aber

bleibt nichts anders übrig als vermittelst selbstgeschaffener Verbände aller Art die fortwährend entstehenden Konflikte zu schlichten. Politische Gewohnheitsrechte gewinnen die Oberhand. An sich bedeutet das Gewohnheitsrecht gar nichts widerhumanes. Die Gefahr für das Staatsleben und so auch für das Leben der Gesellschaft beginnt dort, wo die Regierungen sich genötigt sehen, und dies hinter dem Rücken der Parlamente, in unmittelbare Beziehungen mit diesen Verbänden zu treten. Hiermit erhalten sie ihre Direktiven direkt von den Volksgruppen. Gewöhnlich werden solche Handlungen der Regierenden sogar als volkstümliche qualifiziert. Die kurzsichtige öffentliche Meinung fühlt sich gar geschmeichelt, wenn irgend ein Regierungsrat den Versammelten eines Fachverbandes die Grüße seiner Regierung persönlich darbringt. Man will darin ein Entgegenkommen der Regierenden den Volksbedürfnissen gegenüber erblicken. In manchen Angelegenheiten des landwirtschaftlichen Betriebs, der Industrie und des Handels begnügt sich aber die Regierung nicht mit den schönen Reden. Sie entwickelt vielmehr abseits von den Parlamenten eine partikularistische Staatstätigkeit. Der einheitliche Staatswille, der in den politischen Parteien und in den Kammern zum Ausdruck zu gelangen hat, wird ernstlich bedroht. Cäsaristische Anwandlungen suchen ihn zu ersetzen, Willkür und persönliche Einsicht werden als Staatskundgebungen aufgefaßt.

Der objektive Stand einer Staatsinstitution sagt noch wenig über den Charakter aus, den sie zu offenbaren hat. Selbst das staatliche Repräsentativsystem, das seinem Wesen nach eine aristokratische Einrichtung ist, kann demokratisch gehandhabt werden. Grundlegend ist hier der Standpunkt, von dem aus die Institution beurteilt wird. Gebrauchen die aristokratischen Kreise das Parlament, um ihre Machtansprüche zur Geltung gelangen zu lassen, so vermag die Demokratie im Repräsentativsystem den Weg zu sehen, der zur Diffusion der Staatsgewalt im Volksleben führen könnte. Und diese Verschiedenheit in den Standpunkten äußert sich auch in den Entwicklungstendenzen, denen das Repräsentativ-System ausgesetzt ist.

Die meisten, die einen Blick in das parlamentarische Leben getan haben, fühlen es, und die kundigen wagen es offen auszusprechen, daß es so wie bisher damit nicht weiter gehen kann. Allmählig geht der Gedanke auf, daß das parlamentarische Staatssystem weiter ausgebaut werden müßte. Die kurzsichtigen wähnen natürlich das Ende des Repräsentativsystems gekommen zu sehen, wo wir es erst mit seinen Anfängen zu tun haben. Die sogenannte Korruption und der Regierungsdilettantismus, die der Parla-

mentarismus von heute heraufbeschworen hat, sind als Folge der mangelhaften Entwicklung des parlamentarischen Systems anzusehen. Die enzyklopädisch angelegten Zentralparlamente versagen. Offenbar hat eine weitere innere Ausbildung der parlamentarischen Körperschaften stattzufinden. Die Art, wie in den Parlamenten gearbeitet wird, weist auf den Weg hin, den man hier zu gehen hat. In den der breiten Öffentlichkeit verborgen bleibenden Leistungen der Kommissionen erschöpft sich im Grunde die fruchtbare Arbeit der Kammer. Die Mitglieder der Kommissionen rekrutieren sich aber aus der Menge derselben politischen Enzyklopädisten und Dilettanten, die das gros der Abgeordneten ausmachen. Daß diese keinen besonderen Respekt den immerhin fachmännisch geschulten regierenden Männern einzuflößen vermögen, versteht sich von selbst. Wie anders würde sich die Arbeit der Kommissionen gestalten, wenn sie zum großen Teil von speziellen Fachparlamenten verrichtet würden. Ein zweiter Weg, der zur Ergänzung des Zentralparlaments durch eine Reihe von Fachparlamenten führt, liegt in der Gestaltung der leitenden Regierung selbst. Zur Zeit stehen sich ein vielgestaltiges Ministerium einem in fachmännischer Beziehung ziemlich homogenen Parlamente gegenüber. Soll nun irgend ein Gleichgewicht zwischen diesen beiden Organen der oberen Staatsmacht geschaffen werden, so müssen wenigstens ebensoviele qualifizierte Parlamente ins Leben gerufen werden, als es Ministerien gibt. Nicht nach Berufen oder Ständen, wie es die Rückschrittler aller Schattierungen träumen, hat das parlamentarische System seinen weiteren Ausbau zu erfahren. In diesem Falle wird weder der Dilettantismus, noch der Regierungspartikularismus, an denen das Staatsleben krankt, aus der Welt geschafft. Nach den großen Sphären des sozialen Lebens, etwa in Analogie zur inneren Teilung der oberen Staatsgewalt selbst (wie die Ministerien), müßte die Zusammensetzung der Fachparlamente vorgenommen werden. Es versteht sich von selbst, daß die Mitglieder derselben nicht nach den gleichen Prinzipien gewählt werden können, wie es bei der Besetzung des Zentralparlaments der Fall ist. Das Wahlrecht kann so nur denen verliehen werden, die in den betreffenden Fächern tätig sind.

Es wäre eine Aufgabe von umfassender Bedeutung, des Verhältnis zu untersuchen, in welchem die qualifizierten Fachparlamente und das allgemeine Zentralparlament zueinander stehen können. Damit mögen sich nun die Staatsrechtslehrer beschäftigen. Die Ausblicke in die Zukunft, die dadurch gewonnen werden könnten, würden auch den Blick für das bestehende sicht-

lich schärfen. Aber die Weiterbildung des parlamentarischen Staatssystems hängt mit den Ereignissen unserer sozialen Geschichte auf das innigste zusammen. Sie liegt auf der Entwicklungslinie des modernen Staates überhaupt. Erst die Teilung der Staatsgewalt in gesetzgebende, richterliche und exekutive Gewalten, wie es Montesquieu in seinem „Geist der Gesetze" (J. Locke unterscheidet in der Schrift: „Über die bürgerliche Regierung" noch eine vierte, eine sogenannte föderative Gewalt, der die Sicherheit des Landes nach außen obliegt) forderte und dann die Teilung der das Ganze tragenden gesetzgebenden Gewalt in einzelne Organe. Als Idee ist dieser zweite Teil des aufgezeichneten Programms nicht ganz neu. Sie schwebte schon Stuart Mill vor und unter den Staatstheoretikern hat sich neuerdings für eine ähnliche Entwicklungstendenz Georg Jellinek ausgesprochen. Praktisch ist die Idee einer Mehrheit von Parlamenten überhaupt im Zweikammersystem auch verwirklicht worden. Der Gesichtspunkt, von dem diese Teilung der parlamentarischen Körperschaft geleitet wird, hat jedoch nichts gemein mit dem Pluralitätssystem, wie es hier von mir, wenn auch ganz allgemein, in Vorschlag gebracht wird. Nicht die sozialen Machtverhältnisse der Gesellschaftsklassen, wie es beim Zweikammersystem der Fall ist, sind hier maßgebend. Die Interessen der qualifizierten Tätigkeitsarten fordern das parlamentarische Pluralitätssystem; die wirklich schaffenden Minoritäten und ihre mit Talent begabten Vertreter sollen in den Fachparlamenten zur Geltung gelangen. Schon Saint-Simon glaubte in einem Dreikammersystem, in einer chambre d'invention („Vorschlagskammer"), chambre d'examen („Untersuchungskammer") und chambre d'exécution („Exekutionskammer") der Intelligenz, die in der Wissenschaft und der Arbeit zum Ausdruck gelangen, zum Siege im Staatsleben zu verhelfen. (Siehe „L'Organisateur". Vergl. Prof. Otto Warschauer, „Zur Entwicklungsgeschichte des Sozialismus", Berlin 1909, S. 25ff.). Sein großzügiger Staatsplan erinnert formell zu sehr an die platonische Einteilung der Staatsbürger und mutet allzu theoretisch an. Er will von außen her den Staat meistern, um die produktiven Klassen, die er allgemein mit dem Namen „Industrielle" belegt, zur Herrschaft über Klerus und Adel fähig zu machen. Wie es beim Zweikammersystem der Fall ist, so erweckt auch das Saint-Simonsche Dreikammersystem den Gedanken, daß mit Rücksicht auf seine Machtverschiebungen / dort nach rechts und hier nach links / die weitere Teilung der Gewalten gefordert wird. Allerdings: Saint-Simon ist vom Glauben erfüllt, daß das materielle und geistige Wohl der Gesellschaft allein der Intelligenz seine

Entwicklung verdanke und daß das freie theoretische und praktische Talent daher auch befugt sei, die Geschäfte der Regierung und Verwaltung zu führen. Da spukt noch die Idee vom „besten Staate", die zwar fähig ist die politische Phantasie zu beleben, der es aber nie gelingen will, ein Stück lebendiger Staatswirklichkeit ins Leben zu rufen.

Der moderne Staat wird in höherem Maße als es auf den ersten Blick scheinen mag, vom organisierten Wissen, vom Wissen, wie es namentlich in der Universitas litterarum produziert wird, geleitet und gefördert. Die Stelle der Kirche im alten Staate hat im neuen Staate das organisierte, freie Wissen angetreten. Der Zusammenhang zwischen Staat und Universität, als dem höchsten Ausdruck des organisierten Wissens, ist enger, intimer, als es im Verhältnis zwischen Kirche und Staat der Fall zu sein pflegt. Für Gesetzgebung, Rechtspflege, Verwaltung und Bildung, für alle Äußerungen des modernen Staates liefern die Lehranstalten zum großen Teil die Form, das bildende Prinzip. Mag die Gliederung der Staatsmacht von der allgemeinen Stände-, Klassen- und Sozialverfassung überhaupt abhängen, die Inhalte, die fachmännischen Momente der gehandhabten Staatsgewalt rühren von der Universitas litterarum, von dem in der Gesellschaft latent gewordenen Wissen schlechtweg her. Die Lehranstalten und die Gelehrtenstuben sind so das handgreifliche Laboratorium, wo der Gehalt der Staatsmächte geschaffen und gebildet wird. Und was die Wissenschaft für den großen Staat ist, ist sie nicht minder für die staatsartigen Gesellschaftsgebilde, wie die politischen Parteien und die Berufsverbände. Selbst der Parteistaat, der sich berufen fühlt, das soziale Leben nach den Prinzipien der katholischen Kultur zu gestalten, die Partei des römischen Klerus anerkennt unumwunden die Forderungen der Wissenschaften. Bloß die allgemeinen philosophischen Gesichtspunkte sind bei ihr andere als bei den übrigen Parteien. Die regierenden und mitregierenden Organe des großen Staates selbst wechseln zwar hier und da die allgemeinen, philosophischen Normen, nach denen sie ihre Tätigkeit richten, die ihnen die Rechtfertigung zu bieten scheinen; die Inhalte ihrer Tätigkeiten werden hingegen dem Wissen, wie es sich nach immanenter Art entwickelt, entnommen. Man denke sich die Wissenschaften für eine Zeit lang weg, und früher oder später würde das gesamte Staatsleben stocken oder auf ein niedrigeres, primitives Niveau herabsinken. Die Trennung des Staates von der Kirche gehört daher in unserer Zeit zu den Selbstverständlichkeiten. Dies konnte noch ein Problem bedeuten, solange die Tätigkeiten der Gesellschaftsglieder und der regierenden Mächte

nicht zum größeren Teil Produkt des menschlichen Verstandes, wo sie noch nicht in hohem Maße vom reflektierenden Geiste und eigenmächtigen Willen des Menschen durchdrungen waren. Die Herrschaft des mobilen Geistes, der Sieg des voraussehenden und rechnenden Verstandes, der große Sieg über die Naturkräfte, die gesamte nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten gehandhabte produktive Arbeit von heute hat die Kirche als Leiterin des sozialen Lebens unmöglich gemacht. Die in der modernen Arbeit und in den Verhältnissen der Menschen verwendeten Wissenschaften haben der führenden Rolle der Kirche das Todesurteil gesprochen. Umso inniger haben sich die Beziehungen zwischen dem organisierten Wissen, den Talenten des Geistes und dem Staate gestaltet. Das alte Problem: Wie habe sich der Staat zur Kirche zu stellen, müßte jetzt seine Form finden in dem Ausdruck: wie solle der Staat sein Verhältnis zur universitas litterarum, zum organisierten Wissen, zu den Talenten der gesellschaftlichen Arbeit gestalten? Hinter dem Rücken des Staatslebens steht jetzt nicht mehr die Kirche mit allen ihren Mythen und tausendjährigen Überlieferungen. Sein Rückgrat bildet allein das organisierte Wissen und mit ihm dessen Schöpfungen und Schöpfer. Es ergibt sich nun von selbst, daß zum Bau des Staates nicht allein das Wissen als solches gehört. Die qualifizierten, von Wissenschaften durchtränkten Gattungen der Arbeit, ihre lebendigen Vertreter müssen in nahe Berührung zum Staate kommen, soll der Staat den Fundamenten, auf denen er beruht, gerecht werden können. Die qualifizierten Fachelemente vermögen allein als unmittelbare Organe der mit den einzelnen Fächern der Tätigkeit verwachsenen, an ihnen klebenden Wissenszweige die gesellschaftliche Tätigkeit zum gesetzgeberischen Ausdruck zu bringen. Dadurch werden beide Teile, sowohl die Fachmänner auf allen Gebieten der menschlichen Tätigkeit wie der Staat selbst nur gewinnen: Jene, indem sie ihr Werk und Tun von gesetzgeberischer Bevormundung dilettantischer Art geschützt wissen werden, dieser aber wird sich dadurch seinem Zwecke, dem Schutze und Förderung der allgemein nützlichen, unentbehrlichen Intelligenz, nähern. Bei der Besetzung der Fachparlamente wird offenbar das einzelne Talent eher als irgendwo anders zur Geltung gelangen können. Die enge Atmosphäre des Faches bietet eine Gewähr dafür, daß in den meisten Fällen der fachmännisch Hervorragende auch zur Auszeichnung gelangen wird.

Organisch, unmittelbar wächst die Idee der qualifizierten Fachparlamente aus dem Boden der Arbeitsgesellschaft von heute heraus. Der allgemeine „wissenschaftliche“, verstandesmäßige Charakter, den ihre Tätigkeiten an

sich tragen und die Teilung dieser Arbeit in große abgesonderte Fächer erzeugt diese Idee, die einmal verwirklicht, dem konkreten Wohle der arbeitenden Menschen selber dienen würde. Es gehört praktische Erfahrung und große fachmännische Einsicht dazu, die Schäden, die den Arbeitenden auf seinem engeren Arbeitsfelde bedrücken, nach Möglichkeit zu verringern. Die Interessen der unpersönlichen, schrankenlosen Produktivität, von denen die wirtschaftlichen Betriebe und selbst die allgemeine Erziehung und Ausbildung des einzelnen beherrscht sind, lassen den konkreten arbeitenden Menschen nicht zur Geltung kommen: die Hygiene seines Körpers und seines Geistes werden der Produktivität und Spezialisierung zum Opfer gebracht, seine künstlerischen Triebe, die Phantasie und die Seele treten ganz in den Hintergrund. Da vermag das Spezialistentum nur durch die Spezialisten selbst erfolgreich bekämpft zu werden. Die Zeit liegt nicht mehr fern, wo die Trutz- und Schutzverbände der Arbeitenden ihre tätige Aufmerksamkeit den Arbeitsarten selbst widmen werden. Man wird sich bald mit den rein wirtschaftlichen und rechtlichen Vorteilen nicht mehr begnügen wollen, begnügen können. Und in dem Moment, wo in der Arbeit auch künstlerische und sittliche Vorteile gesucht werden, tritt auch das Streben nach dem Schutz des Menschlichen in den Vordergrund. Es ist zu erwarten, daß in den Fachparlamenten auch diese vitalen Bedürfnisse der Intelligenz und des Menschen schlechthin in den Vordergrund des öffentlichen Interesses treten werden. Die in der Arbeitsgesellschaft zerstreuten organisatorischen Talente, die zur Zeit in einem ganz losen Zusammenhange mit dem Staatsleben stehen, könnten dann auch über die Schranken ihres individuell-beruflichen Schaffens sich hinauswagen. Sie werden lernen einen Halt im allgemeinen Staatswillen zu sehen. Damit wird auch der Staat einen Schritt weiter tun. Aus einem Macht- und Rechtsstaat, wie er jetzt ist, wird er zum Humanitätsstaat (ein Ausdruck, den David Friedrich Strauß in seiner „Glaubenslehre", II. Bd., S. 616ff. gebraucht) erhoben werden. Die Ausbildung des Repräsentativsystems in der Richtung der fachparlamentarischen Gesetzgebung und Verwaltung wird den Staat selbst unmittelbarer, menschlicher hervortreten lassen. Den konkreten Bedürfnissen des Menschen und seiner Arbeit mehr Rechnung tragen, hieße auch dem allgemeinen volkstümlichen Humanismus, wie er im Wollen und dem Geiste des Menschen lebt und nicht allein in Büchern steht, gerecht werden. Darin liegt ein großer demokratischer Sinn der weiteren Staatsentwicklung.

Die Demokratie und die Rechtsfindung

Die ultima ratio der Staatsgewalten, der Appell an den Zwang und die Nötigung, hat zur irrigen Beurteilung der Staatszwecke Anlaß gegeben. Was in den Kreis der Bestimmung durch den Staat fällt, faßte man in der Regel als Gebundenwerden und Beschränkung der Willensäußerungen des einzelnen auf. Daß der Staat auf die ihm eigene Art menschliche Kräfte entbindet und den Willen des Menschen erweckt und ihn dann in Schutz nimmt, vermochte man lange Zeit hindurch nicht als zur Aufgabe des Staates gehörend anzusehen. Der herrschende Rationalismus, wonach die gesamte Wirklichkeit und mithin auch die menschlichen Tätigkeiten völlig von gesetzmäßigen Ordnungen beherrscht sein sollen, mühte sich, alle willkürlichen Handlungen, alle freien Regungen aus den menschlichen Gebieten, die dem Staatswillen unterstehen, zu verbannen. Der Staat als soziale Vernunftordnung sollte in seinem Bereiche bloß Vernünftiges dulden. Nach dieser rationalistischen Tradition wurden Staat und freies Ermessen, Staat und unvorhergesehene Probleme und Handlungen als sich ausschließende Gegensätze betrachtet. Wie nach der Ansicht der Rationalisten das Leben der Welt überhaupt vor sich geht: nach strikten Gesetzen, die für unerwartetes, neues, für den Zufall keinen Platz übrig lassen; so müßten sich die Willenskundgebungen des Staates, der eigenen Bestimmung treu bleibend, abspielen. Die Staatsverfassung und die grundlegenden Gesetze, wie sie in den Gesetzbüchern stehen, hätten z. B. die Handlungen des Richters, die Gerichtspflege vollauf zu bestimmen. Daß der Staat nicht nur den Gesetzen und Bestimmungen, die er sich selber gibt, zu gehorchen hat, sondern auch den Gesetzen und Bestimmungen, die ein jeglicher Staatsbürger, die die Natur- oder Kulturrechte der Bürger mit sich bringen, Rechnung tragen muß / die Frage besteht bloß darin: bis zu welchem Grad es geschehen soll / diese andere Richtung der Staatsdynamik ist vom Rationalismus ganz übersehen worden. Das irrationelle Moment gehört mit zum Leben des Staates nicht minder als zum Ablauf des Lebens der Menschen miteinander, als zum Kulturakt schlechtweg. Ich will an der Hand des Rechtsproblems zeigen, wie ich dieses eigenmächtige freie Schaffen innerhalb der Staatsgrenzen, innerhalb der Grenzen der Staatsvernunft verstehe. Daraus soll sich auch das Verhältnis der Demokratie zur zweiten Gewaltsart des Staates, zur richterlichen Gewalt ergeben.

Zur Zeit der Entstehung des modernen Staates war auch das demokratische Denken dem Einfluß des Rationalismus verfallen. Die Freidenker und Aufklärer haben es ihm angetan. Was Rousseau für die Staatsver-

fassung der neueren Demokratie war, dies sollte Montesquieu für die Rechtspflege derselben werden. Die ausführende Gewalt habe sich der gesetzgebenden völlig unterzuordnen. Und so müssen auch die Gesetze die Willkür und das freie Walten des Richters binden. Der Richter wird zum bloßen Beamten degradiert, der die Befehle seiner Behörde zu empfangen hat. Der vom rationalistischen Geiste geleitete Staat kennt lauter geschulte und gelehrte Beamten, deren Tun und Lassen vorgeschrieben wird. Wo auch der Richter nur „gelehrter Beamtenrichter" ist, dort gerät früher oder später die Rechtspflege ins Stocken (Vergl. Prof. Eugen Ehrlich: „Freie Rechtsfindung und freie Rechtswissenschaft", Leipzig 1903, S. 9). Schon das Gesetz an sich enthält Lücken, nicht alle Fälle, die das komplizierte Leben von heute schafft, sind im Gesetz vorgesehen und oft sind es mehrere Gesetze, die auf einen und denselben Rechtsfall Anwendung finden können. Die englischen Juristen streiten sich denn oft des längeren darüber, welche der vielen kodifizierten oder gewohnheitsmäßig geltenden Gesetze und Regeln am besten dem Falle entsprechen könnte. Der Richter wird gezwungen freischöpfend in den Rechtsstreit einzugreifen. Man fühlt allmählich, daß das Recht, dessen Bestimmung es wäre, bloße Rechtsstreitigkeiten nach hergebrachten Regeln zu schlichten, nicht genügt. Die Entscheidung in einem Rechtsstreit führt so unwillkürlich zur freien Rechtsschöpfung. Das Plaidieren der Anwälte hebt den schöpferischen Charakter der sogenannten Rechtsfindung noch schärfer hervor. So verlieren die Gesetze des Staates und die Normen der bestehenden Sitte ihren absoluten Sinn; im Grunde gelten sie nur noch als regulative, leitende Prinzipien im Prozesse der Findung des richtigen Rechts. Dies die Ansicht, die in den Kreisen der gelehrten Juristen die alte rationalistische Rechtsauffassung zu verdrängen sucht. (Über dieses Streben der zeitgenössischen Juristen, selbst das Recht, wie es vom Richter gepflegt wird, als freies Schaffen von neuem Recht aufzufassen, orientiert die Abhandlung von Gustav Radbruch: „Rechtswissenschaft als Rechtsschöpfung" in Jaffe's „Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik", 22. Band. Unter den dort angeführten Vertretern der neuen Bewegung fehlt noch der Karlsruher Rechtsanwalt Ernst Fuchs, dessen diesbezügliche kritischen Schriften: „Recht und Wahrheit in unserer heutigen Jurisprudenz" 1908 und „Die Gemeinschädlichkeit der konstruktiven Jurisprudenz" 1909, Beachtung verdienen. Man kommt auf den Gedanken, daß „total gebundenes Recht ... undenkbar, ein Widerspruch in sich ist. Es gehört also zum Wesen des Rechts, daß die Entscheidungen zum Teil aus festgelegtem,

gebundenen und schon früher bezeugten Recht und zum Teil aus freiem Ermessen gefunden werden müssen. Demnach müssen in jeder Rechtsordnung nebeneinander stehen das „strenge Recht" (jus strictum), das allgemein verbindlich ist . . . und das Billigkeitsrecht (aequitas, equity)." (Th. Sternberg, „Einführung in die Rechtswissenschaft," 2. Aufl., 1911, S. 25.) Ganz neue Gesichtspunkte, wie „Interessenwägung", „Werturteile und Willensentscheidungen", „freies Ermessen" (ich vermag im Nu nicht anzugeben, bei welchem Juristen diese Ausdrücke vorkommen) finden Eingang in das Geschehen der Rechtsfindung.

Es liegt nun die Gefahr nahe, daß sich die so gedachte freie Rechtsschöpfung in eine Juristenpolitik (Rechtspolitik) umwandeln wird. Die „Werturteile und Willensentscheidungen" des Richters können sehr leicht in soziale Vorurteile, in berufliche und ständische Befangenheit umschlagen. Und wo es nicht der Fall ist, vermag nicht immer das Urteil des Richters ein Rechtsurteil zu erzeugen. Das Schaffen, auch das juristische „Schaffen" läßt sich nicht kommandieren. Jeden freien Spruch des Richters als rechtsgültig erklären zu wollen, hieße die Willkür auf den Thron setzen, hieße die sogenannte freie Rechtsschöpfung ad absurdum führen. Der naheliegende Gedanke, daß etwa die Interessen der Gesamtheit die Grenzen für die freie Rechtsfindung darstellen müßten, läßt sich kaum halten. Das Recht ist ja nicht bloß dazu da, um dem Ordnungsinteresse der Gesamtheit zu dienen, es ist noch um anderer Zwecke willen da. Vor allem will es das Interesse des einzelnen an Autonomie, an autonomer Existenzmöglichkeit in Schutz nehmen. Aus diesem sozialen Motive heraus ist auch ursprünglich das Recht entstanden, das im Verkehr der Menschen miteinander, während der Umtauschprozesse von Erzeugnissen und Leistungen zur Äußerung gelangte. Sein Ziel ist im Grunde ein demokratisches: die Nebenordnung. Stillschweigend geht man von der Vorstellung aus, daß in irgend einem Punkte der Kampf der Menschen miteinander, ihr Streben, einander zu beherrschen und sich dienstbar zu machen oder ihr Aufgehen im Dienste für die Gemeinschaft aufhören müßten, damit dem Bedürfnis nach autonomer Existenz und Betätigungsmöglichkeit eines jeglichen Menschen in jeder Lage seines sozialen Lebens Rechnung getragen werden könnte. Dem Richter liegt es vor allem ob, den Umfang der zu gewährenden Autonomie von Fall zu Fall festzustellen. Die streitenden Parteien suchen ihr Recht und der Richter muß ihnen dazu verhelfen. Im Hinblick auf die Rechtspflege ist die gesamte Staatsverfassung, sind die bestehende Gesittung und die geltenden Gesetze nur Mittel zum

Zweck der Rechtsfindung. Das absolut wahre, richtige Recht kann aber nie erreicht werden; aus dem Grunde, weil das Leben der Menschen miteinander (ihre Kulturakte) noch aus Kundgebungen des aristokratischen Herrschaftswillens, des revolutionären Umwandlungswillens, des Willens zur Gemeinschaft erfolgt, aus Kundgebungen, die sich dem Willen zur absoluten Autonomie in den Weg stellen. Das Recht, wie es wirklich in der Geschichte der Menschen zur Äußerung gelangt, enthält so in sich auch außerrechtliche, andersartige Daseinselemente. Dem Richter fällt die Aufgabe zu, das mögliche Rechtselement herauszufinden. Da setzt das freie Ermessen des Richters an, der aber zugleich an bestehende Eigentums-, Besitz- und Freiheitsverhältnisse, wie sie in den Staatsgesetzen und in der Sitte zum Ausdruck kommen, gebunden ist.

Innerhalb des Staats- und Gesellschaftslebens nimmt so der Richter und das von ihm gesuchte Recht eine besondere Stelle ein. Der sogenannte „Rechtsstaat" (man könnte ihn auch „Vernunftstaat" nennen) ist eine Sache der Unmöglichkeit und vermochte nur in den Köpfen der Rationalisten und abstrakten Aufklärer zu entstehen. Seine Möglichkeit würde das Auslöschen aller dynamischen, außerrechtlichen Beziehungen unter den Menschen bedeuten, würde alle Eroberungsgelüste der Menschen, ihr gesamtes kollektives Schaffen im Keime ersticken. Für den Richter bliebe dann kein Platz mehr übrig. Im besten Falle würde er zum Diener einer Rechtsmaschine, deren Hebel im absoluten Staate verankert sind, herabsinken.

Die Beschaffenheit des menschlichen Wollens, der Umstand, daß der einzelne auch herrschaftliches und revolutionäres Wollen und dazu noch den Willen zum gemeinsamen Wirken und Leben bekundet, setzt dem reinen „Rechtsstaat" Schranken, verwandelt ihn in ein heterogenes, dynamisches Gemeinwesen. Er wird zum Menschenstaat und als solcher stellt er die Bedingungen fest, unter welchen die an sich nicht rechtlichen Äußerungen des einzelnen, wie das Streben zum Angriff, zur Umwälzung usw. den Charakter von Recht erhalten. Er bestimmt, in welchem Grade diese Reaktionsweisen des Menschen seiner Autonomie einverleibt werden können. So schließt der Staat in sein Tätigkeitsbereich eine Anzahl von Natur- oder Kulturrechten eines jeglichen Staatsbürgers ein. Daß man sich z. B. in einem Notzustande zur Wehr setzen darf, basiert darauf, daß hier die Verhältnisse eingetreten sind, die den eigenmächtigen Gebrauch von „Naturrechten" erlauben. Aus demselben Grunde werden die Aneignung von fremdem Eigentum, die Verwüstungen, die die Menge während einer allgemeinen Re-

volution anrichtete, nicht bestraft. Das sogenannte „strenge Recht" kann hier keine Anwendung finden. Dieselben Kulturrechte sind es aber auch, die dem freien Ermessen der Richter als Grenze zu dienen haben. Wie weit der Richter von ihnen Gebrauch machen darf, zeigen die geltenden Rechte an.

Instinktiv hält die Demokratie an dem Gedanken fest, daß die Rechtspflege zum großen Teil eine Schöpfung der Richter ist. Dies hängt zum Teil mit dem Mißtrauen zusammen, das das Volk der sich absolut dünkenden Staatsgewalt entgegenbringt. Das russische Volk z. B. bezeichnet noch heute jeden Verbrecher, der in die Arme der Staatsjustiz geraten war, als Unglücklichen, Armen. Nicht aus Mangel an Rechtsgefühl geschieht dies. Dieses Volk versteht unter Umständen sehr gut zu lynchen und Strafen auszuüben. Aus Mißtrauen dem Staate gegenüber, der vielfach als fremde, feindliche Macht angesehen wird, erwächst eine solche Beurteilung des Verbrechers (Dies eine wohlbegründete Ansicht von Prof. Tschubinsky). In den westeuropäischen Ländern hat dieses Mißtrauen des Volkes in die Rechtspflege die Bezeichnung „Klassenjustiz" erhalten. So wird die Frage der Besetzung von Richterstellen zu einem aktuellen Problem demokratischer Staatskunst. Die Demokratie stellt nun die Forderung auf, daß die richterlichen Stellen durch Volkswahlen (mit kurzer Wahldauer) besetzt werden sollen. Ihre Tendenz geht sogar dahin, den Richter über die Verfassungsgesetze des Staates zu stellen: er soll ihr Hüter werden. Daß das passive Wahlrecht hier nur von Rechtskundigen ausgeübt werden kann und soll, versteht sich von selbst.

In manchen Fällen ist die Demokratisierung der Rechtspflege ihre eigenen, außerstaatlichen Wege gegangen. Die vor sich gehende Selbstorganisation des Volkes hat allerhand Berufsgerichte, Handelsgerichte usw. ins Leben gerufen. Solange der Richter „gelehrter Beamter" bleibt und keinen Gebrauch von seinem Beruf macht, selbständig und im Einklang mit den vielfältigen sozialen Neubildungen und Interessen das Recht zu schaffen, wird es voraussichtlich zu keiner Versöhnung des Volkes mit der staatlichen Rechtspflege kommen. Unwillkürlich sucht denn auch der Richterstand in Fühlung mit den Vertretern verschiedener Berufe zu kommen. Niemals war das Streben, allerhand Experten zu den Gerichten heranzuziehen, so stark, als es heute der Fall ist. Offenbar bereitet sich auch auf dem Gebiete der Rechtspflege eine ähnliche Bewegung vor, wie sie im Bereiche der gesetzgeberischen Organe, im Gedanken der Ergänzung der bestehenden Parlamente durch qualifizierte Fachparlamente hervorgetreten ist. Die Keime zur Weiterbildung sind auch da reichlich vorhanden. Es brauchen nur die Institution der Geschworenen /

ein eminent volkstümliches Organ / das Schöffengericht, das Expertenwesen erweitert zu werden und an die richtige Stelle kommen. Die starke Tendenz zur freien Rechtschöpfung und Rechtsfindung führt direkt ins Volk, bedeutet soviel, wie dem sozialen Leben von heute, das einmal in Fächer und Berufe geteilt ist, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Die Demokratie kann diesen Bestrebungen nur sympathisch gegenüber stehen. Sie entsprechen vollkommen ihren verborgensten Wünschen, das Leben nach konkreten menschlichen Gesichtspunkten und nicht bloß von abstrakten Grundsätzen gemeistert zu sehen.

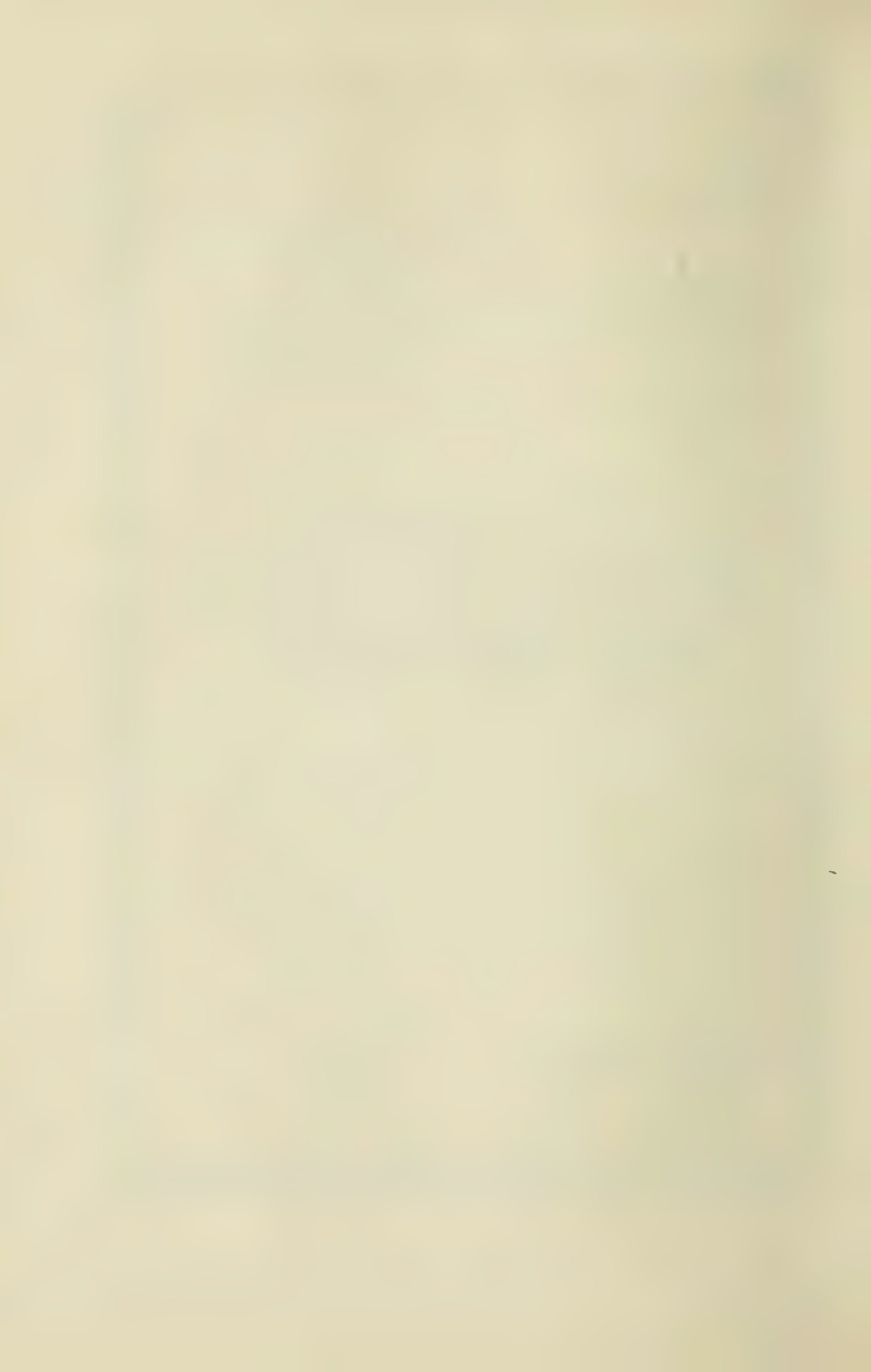
Über die eigentliche Exekutive, über diese dritte im Bunde Staatsgewalt, ist nicht viel zu sagen. Der Schutzmann faßt in der Demokratie ebenso stark beim Kragen wie anderswo. Und der Gerichtsvollzieher bringt auch hier keine edleren Manieren zum Vorschein. Einmal aber von der Passion ergriffen, dem gesamten Staatsleben ihren Willen aufzudrücken, sieht die Demokratie darauf, daß auch die Exekutive unter unmittelbare Kontrolle der vom Volke überwachten Staatsorgane gestellt werde. Es gehört daher zur Tradition der politischen Demokratie, daß möglichst alle Staatsbeamtenstellen nach Volkswahlen zu besetzen sind.

Der einmal begangene Sündenfall zieht Folgen nach sich. Hat man das Ideal der Staatslosigkeit auf der Grundlage der reinen sittlichen Verbindlichkeit / dies wäre der adäquate Ausdruck für das Urstreben des volkstümlichen Humanismus / aufgegeben, aufgeben müssen, so sehe man zu, wie man mit Zuhilfenahme aller anderen bildenden und ordnenden Mächte des Lebens dem Humanismus gerecht wird. Vielleicht ist die Macht selbst gar nicht böse an sich, vielleicht ist sie gar ein Gut, das den Machthaber zu adeln vermag? Die Macht gehört ja zu den grundsätzlichen Äußerungen des Menschen und selbst dort, wo der einzelne die Autonomie seiner Existenz bildet, müssen Machtimpressionen geäußert werden: die Prozesse der Selbstbeherrschung und Selbstbehauptung erfordern die Anwendung von Macht, der aber ein mehr erzieherischer Charakter inne wohnt. Die Demokratie ist in Wirklichkeit ein Standpunkt und eine Methode. Der demokratische Standpunkt zeigt an, wieweit man in der Eroberung der Macht gehen darf, die demokratische Lebensmethode stellt fest, wie groß hier der Erfolg sein kann. In der Behauptung des „Menschen im Staatsbürger" und im Gesellschaftsglied liegt da die Grenze für den Machterwerb. Das Gesicht auf das „Menschliche" vermag sich zu ändern, der Mensch selbst kann ein anderer werden. Insonderheit kann diese Wandlung des Menschlichen gerade unter

dem Einfluß des notgedrungenen Strebens nach Macht geschehen. Diese Möglichkeit ist denn auch in unseren Tagen zur Wirklichkeit geworden. Der Kampf gegen die Macht ist in den Prozeß der Erziehung des Volkes zur Macht übergegangen. Und der Mensch ist ein anderer, ein neuer geworden. Diese Neugestaltung zieht natürlich Folgen nach sich: Die Demokratie und der demokratische Mensch gehen zum Angriff über.

In den folgenden Abschnitten werden wir uns innerhalb dieser neuen Bestrebungen bewegen, zwar auch hier mit der Absicht, noch verborgen gebliebene Eigenschaften des volkstümlichen Humanismus, des ewig Demokratischen ans Tageslicht zu fördern.

Drittes Hauptstück
Die Demokratie und die Gesellschaftsmächte



Von der Erziehung der Demokratie zur Macht

Die Produkt der Macht

Der demokratischen Kulturbildung wohnt ein Motiv inne: das Streben zur Selbstbestimmung und Selbstbeherrschung, die sich als Tat der eigenen Vernunft zu erweisen haben. Die Demokratie duldet keine Götter neben dem Menschlichen; die Fremdherrschaft jedweder Art kommt ihr wie Götzendienerei vor. Als innere Nötigung des einzelnen zur Sittlichkeit, zum Recht und zur Tätigkeit überhaupt ist ihre Idee gedacht. Die Vernunft, die stets auf geordnete Verhältnisse abzielt, habe diese „Selbstnötigung" zu vollbringen. Innerhalb der Grenzen der selbständig auftretenden Vernunft, und nur da, findet auch die Machtimpression Verwendung und Anerkennung. Die Macht vermag hier nicht mehr Selbstzweck zu werden, sie weist vielmehr die Tendenz auf, sich in eine lebenserhaltende Kraft, in ein Stück des eigenen Selbst zu verwandeln. Dem Zwang, der stets von außen kommt, der immer als Eindringling, als dem Menschengeiste fremdes Element erscheint, kommen diese humanitären Eigenschaften nicht zu. „Der Zwang, sagt treffend Hermann Cohen, bildet sowohl logisch wie ethisch das Ende der Vernunft" (Kants Begründung der Ethik usw., 2. verbesserte Auflage, Berlin, B. Cassierer, 1910, S. 399). Daher auch die Gegnerschaft der Demokratie den Zwangsäußerungen gegenüber. Die ursprüngliche Polemik gegen die Staatsgewalt schöpfte ihre Nahrung aus dem gleichen Motiv. Um vom demokratischen Geist assimiliert zu werden, mußten sowohl das Recht wie der Staat ein Stück des menschlichen Selbst, ein inneres Streben im Menschen ausdrücken: hier wurde der Satz: „ich werde gezwungen", von dem Bewußtsein abgelöst: ich zwinge mich selbst, meine Vernunft nötigt mich, Recht zu schaffen und zu üben und dem Staate Anerkennung zu zollen. Das Bewußtsein und die Bewertungsweisen sind andere, neue geworden.

Mit der konsequenten Anwendung des demokratischen Gedankens auf die sozialen Lebensinhalte hat das demokratische Wesen selbst eine Ausdehnung erfahren. Es ist in mancher Hinsicht zu einem Rechts- und Staatswesen geworden, sein Wille zum eigenen Dasein hat es vielfach in den Willen zum Rechts- und Staatsdasein gewandelt. Recht und Staat wurden dadurch einer neuen Rolle inne, sie erhielten ein neues Gesicht: als nor-

male Mustererscheinungen malten sie sich in den Köpfen der reiferen Demokratie als von den vielen, mit Rücksicht auf das Menschliche geschaffene und gewollte gerechte Ordnungsarten des gesellschaftlichen Lebens; das Recht, das man sich anschickt zu üben und der Staat, zu dem man tiefe Neigung zu fassen hat, müßten ihren Beruf in dem Schutz der „vernünftigen" Person, in der Wahrung ihrer autonomen Daseinssphäre äußern. Unter solchen Bedingungen vermochte der demokratische Gedanke sich mit Kulturschöpfungen, die draußen entstanden sind, zu befreunden. Allmählich ist die Machtimpression zu einem durchweg typischen, unentbehrlichen Glied der neuzeitlichen Lebensordnung geworden. Sie hat ihr Betätigungsfeld erheblich erweitert. Auf der ganzen Linie des Lebens wird sie tagtäglich produziert: in den wirtschaftlichen Tätigkeiten sind es die Herrschaft über die Natur und über die Mitmenschen und das Selbstbeherrschen, wo fortwährend menschliche Instinkte großgezogen und ausgelöst werden. Ähnliche Herrschaftsverhältnisse finden in den vielfältigen sozialen Verwaltungsarten Platz. Und was hier sowohl von den Rücksichten auf die Nutzbarkeit wie auf den Ordnungssinn in Grenzen gehalten wird, tritt in den politischen Tätigkeiten als selbständige Äußerung hervor. Die Macht wird hier sichtbar gemacht. Allenthalben nimmt die Fähigkeit, eigenen und fremden Willen zu binden, an Intensität zu. Aristokratische Ansprüche auf Herrschaft, das Streben zum Angriff und das Ergreifen der Initiative machen jetzt den Inhalt der tagtäglichen Äußerungen eines jeden Menschen aus. Man übt sich fortwährend in dem Gebrauch von Macht. Dies macht die Machtimpression noch nicht zu einem demokratischen Lebenselement. Erst ihre lebenzeugende Eigenschaft gestaltet sie zu einem solchen. Die Macht wird ein Gut, die Ausübung von Macht erhält einen humanitären Charakter. Mit dieser Umgestaltung und Umwertung der Macht ändert sich auch das Verhältnis der Demokratie zu ihr. Die ursprüngliche, spontane Los-von-der-Macht-Bewegung geht in einen offenen Kampf um die Macht über.

Die inoffiziellen, staatsartigen Gesellschaftsgebilde sind der eigentliche Ort, wo der Furor der Macht entzündet wird. Im tätigen Verhältnis zur Natur oder in den aktiven Beziehungen der Menschen zu einander versteckt sich die Machtimpression hinter der Arbeit und dem Schaffen, die erprobten Methoden der Bewältigung und Beherrschung drängen sie zurück. Erfahrung, Gedächtnis, Menschenkenntnis und Autorität absorbieren hier das Gefühl und den spezifischen Willen zur Macht. Erst das Zusammen-

stoßen der gesellschaftlichen Kreise, das Emporstreben ganzer Gruppen von Menschen oder der einzelnen lüftet das Geheimnis der Macht. Ihr Pseudonym wird enthüllt. Dies der Grund, weshalb der neuzeitliche Volkswille zur Macht zuerst in den Konflikten mit den Staatsordnungen entstanden ist und auch warum er zurzeit in den Berufsverbänden (in den Schutz- und Trutzverbänden der Produzenten) sowie in den politischen Parteien genährt und großgezogen wird. Es geht hier, um in den Worten des politischen Jargons zu reden, ums Ganze. Die gesamte soziale Stellung des einzelnen soll hier eine andere, neue werden. Dazu gehören Kulturgeburten und Erhebungen. Da muß die Macht einen Druck ausüben. Ohne Überwindungen und soziale Verschiebungen ist hier nichts getan.

Das gesamte Leben von heute ist dazu angetan, in der Seele eines jeden die Machtinstinkte zu erwecken. Abermals hat die Geschichte die Demokratie mit einem allgemeinen Talent bedacht. Dem Talent: wir alle sind freie Menschen, der Geltung fähig und würdig (was die Reformation ins Leben gerufen hatte) gesellte sich eine zweite, folgenreiche Begabung hinzu: wir alle sind fähig, Macht zu produzieren, Macht auszuüben. Die Demokratie drängte hier die Aristokratie zum Panaristokratismus. Ferner heißt es: die Macht ist ein Gut, ihr Besitz zeugt von konkreter Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Hier zieht die Demokratie eine aristokratische Aktivitätsart oder, wie die alten Griechen zu sagen pflegten, eine Tugend in den ihr verwandten Lebenskreis hinein. Die allgemeine Beschaffenheit der Mehrzahl der Volkstätigkeiten von heute, die proletarische Arbeitsart setzt jedoch dem einzelnen aus dem Volke in seinem Streben zur Macht Hindernisse in den Weg. In seinem Verhältnis zu den nicht proletarischen, andersgearteten Gesellschaftsschichten vermag er in sehr geringem Maße sein Machtbedürfnis zu befriedigen. Als einzelner vermag er mit dem ihm zu Gebote stehenden Machtmitteln kaum durchzudringen: die ökonomische Abhängigkeit hindert ihn im sozialen Emporsteigen. Seine Machttriebe werden auf andere Wege gewiesen. Im kollektiven Vorgehen, in den sozialen und politischen Kämpfen und in den Verhältnissen zu den eigenen Leidensgenossen, innerhalb der eigenen sozialen und politischen Parteiungen, wird es ihm möglich, dem erweckten Machtbedürfnis Genüge zu leisten. Insbesondere auf dem Gebiete der eigenen, sozialen Gliederungen und Parteiungen, wo die Sorgen um das beschränkte, persönliche Wohl den Bemühungen, das allgemeine soziale Schicksal zu wenden, den Platz räumt, hier wird die Machtimpression stark

und nimmt an Schwingungskraft zu. In diesen Grenzen ist es die Begabung und der Wille zur Macht, das Talent der Überlegenheit, die den einzelnen in die Höhe bringt und eine eigene Stellung verleiht. Das soziale Fatum weicht. „Siegessorgen" erfüllen allmählich die Köpfe der Massen. Die eigentliche Erziehung der breiten Volksschichten zur Macht nimmt da ihren bewußten Anfang.

Nicht die Zahl der Menschen, die an den beruflichen und politischen Parteiungen der Volksarbeit teilnehmen, verleiht der modernen Demokratie den Schwung. Auch der homogene Charakter des Lebens, das die Parteigänger zu führen genötigt sind, tut es nicht. Die tausend und abertausend Ämter und Stellen, die die organisierte Arbeit sowohl an den Begabten unter den Arbeitern wie an den Gebildeten, die von außen kommen, zu vergeben hat, halten das Machtbewußtsein wach. Gewiß, nicht für jeden wird hier eine höhere soziale Stellung bereitgehalten. Dasselbe gilt aber auch von den Volksschichten, die vornehmlich den spekulativen, sogenannten bürgerlichen Tätigkeiten obliegen. Nur sind es beim Kleinbürger die Gefühle des Neides und der Ohnmacht, die das Gemüt schwankend machen. W. Roscher („Politik. Geschichtliche Naturlehre der Monarchie, Aristokratie und Demokratie") hat falsch gesehen, als er die Behauptung aufstellte, die Demokratie werde vom Neid auf die sozial Höherstehenden verzehrt. Das Volksbewußtsein ist eher geneigt, dem „Zufall", dem Talent Rechte einzuräumen. Vor der Begabung und größeren Energie pflegt der Wettkampf, der sich in den Reihen der organisierten Arbeit abspielt, haltzumachen. Die Hindernisse, die der Auslese im Wege stehen, sind hier geringer, als es irgendwo anders der Fall ist. Übersieht man die organisierte Arbeit im ganzen, so muß festgestellt werden: in ihren Verbänden und Parteiungen sind Möglichkeiten genug vorhanden, um nach Bedarf die Regierungsinstinkte und Herrschaftstriebe der breiten Volksschichten auszulösen. Soweit der Wille zur Macht geweckt ist, ist auch für seine Befriedigung gesorgt. Zu keiner Zeit sind in solch großem Umfange, und dies Tag für Tag, so viele Machtimpressionen entstanden als es gerade in unseren Tagen der Fall ist. Man beraube die organisierte Demokratie der Machtstellungen, die ihre Gewerkschaften und Genossenschaften, ihre Krankenkassen und Bildungsanstalten und die politischen Parteiungen inne haben, und man entzieht ihr dadurch gänzlich den Boden unter den Füßen. Die Demokratie würde dann der vielfältigen Intelligenzen verlustig gehen; die fein gegliederten Rangordnungen würden in nichts zerfallen. Mit dem

Rang und der Stellung des einzelnen innerhalb der Demokratie hängt der Umfang ihrer Macht zusammen. Durch ihre Zerstörung würde nun die Demokratie an realer, schöpferischer Macht einbüßen. Selbst die Gegner der Demokratie beginnen dies einzusehen. Ihre Machtäußerungen wirken bereits imponierend, und gerade die konservativ gestimmten, machthaberischen Elemente der Gesellschaft legen sich im stillen die Frage vor, ob nicht die in den gesetzlichen Grenzen sich vollziehenden Machtkundgebungen der Demokratie einen wahren Gewinn für die allgemeine Staats- und Gesellschaftskultur bedeute. Als Beispiel dafür, wie das Auftreten der Demokratie im engeren Sinne des Wortes auf die gegnerische Phantasie Eindruck zu machen vermag, lese man die folgenden Sätze nach, die sich auf die allerletzten innerpolitischen Ereignisse im Deutschen Reiche beziehen: „Sehr ernst sehen wir das Anwachsen der Sozialdemokratie an ... Hier bildet sich ein vollkommen organisierter Staat im Staate, der die Jugenderziehung in seinen Kreisen beherrscht, Steuern einzieht, ein Beamtenheer unterhält, Ehrenämter in großer Zahl zwangsweise besetzt, Truppen auf der Straße einexerziert, Gelehrte, Künstler, Dichter, Publizisten in seinen Dienst nimmt und einen Gemeinsinn pflegt, vor dem sich unsere vielgerühmten Bürgertugenden allmählich verstecken können. Welch eine Kraftleistung war die sozialdemokratische Agitation bei dieser Wahl! (Gemeint sind die Wahlen zum Reichstag am 12. Januar 1912.) Jeder von uns wird davon erzählen können ... Soweit unser Überblick reicht, hat sich die sozialdemokratische Agitation im allgemeinen durch bessere Manieren (nur von den liberalen Parteien allein? D. V.) vorteilhaft unterschieden." Diese Charakteristik stammt nicht von irgendeinem wilden Demokraten und sie erinnerte mich lebhaft an Betrachtungen, die ich selber, ein Außenstehender, über moderne demokratische Lebensarten angestellt hatte. Zu lesen waren diese Sätze in der „Kreuz-Zeitung" (in der „Neuen Preußischen Zeitung"), Nr. 22, vom 14. Januar 1912.

Noch in höherem Maße als die politischen Parteiungen, sind es die wirtschaftlichen Verbände der Arbeiter, deren Machtäußerungen fortwährend in individuelle und soziale Kraftleistungen übergehen. Auch hier hat die Produktion von Macht die Individualisierung nach innen und den Zusammenschluß aller nach außen zur Folge. Innerhalb der Verbände werden fortwährend die Begabten und Energischen mit Machtbefugnissen ausgestattet, in den Konflikten, die sich hier gegen wirtschaftlich-rechtliche Verfassungen privater Natur wenden, wird das gesamte Machtvermögen der

Verbände zur Äußerung gebracht. In dem Schaffen von Konsum- und Produktionsgenossenschaften, in den Ausständen und Boykotts gelangt die Intensität der kollektiven Macht zum Ausdruck. Der soziale Machteffekt, der ausgelöst wird, wiegt mehr als der wirtschaftliche Nutzen, der hier bisweilen herauskommt. Das Postulat der Demokratie: die Geltung aller, erhält eine faßbare, konkrete Form, die Seele des Humanismus verbindet sich mit einem Körper. Im sozialen Leben machen die Prinzipien, Forderungen und Möglichkeiten das Seelische aus, das in den Erlebnissen, Kraftleistungen und Machtäußerungen, in den latenten Willensrichtungen und Gestaltungen das körperhafte oder „sinnliche" Äquivalent zu finden bestrebt ist. So wird auch die moderne Demokratie von innen heraus genötigt, ihr humanitäres Vermögen in Machtkundgebungen umzusetzen. In der Folge tauft sie die Macht in Recht um, alle ihre Kämpfe mit den wirtschaftlichen und politischen Verfassungen spiegeln sich in ihrem Bewußtsein als Rechtskämpfe wieder.

In diesen Wandlungen der Machtäußerungen in Rechtsäußerungen müht sich die spezifisch-demokratische Bildungsart sich zu behaupten. Die immanent vor sich gehende Erziehung der Demokratie zur Macht bedeutet zugleich das Schaffen von neuen Rechtsvorstellungen und Gefühlen. Das so entstehende soziale Rechtsbewußtsein überwindet den Partikularismus, der angeblich in den Formeln „Staat im Staate" oder „Wirtschaftsverfassung innerhalb der allgemeinen Sozialverfassung" enthalten ist. Durch das tagtägliche Auftreten der Demokratie erfährt eher der Staat eine Erweiterung, und die Wirtschaftsverfassungen der einzelnen industriellen Machthaber streben der Vereinheitlichung zu: sie werden den sozialen Humanitätsformen angegliedert. Das allgemeine Lebensbild wendet sich um: in dem Kampf der Demokratie mit der Staatsgewalt war es im Grunde die Demokratie, die unterlegen ist, wenn sie auch in der Folge den staatlichen Äußerungen eine eigene, menschliche Bedeutung beizulegen suchte. In den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen aber ist es der Demokratie gelungen, wenigstens der Tendenz nach, ihren autochthonen Bestrebungen zum Siege zu verhelfen. Ihre Selbsterziehung zur Macht ist Zeuge für ihr erfolgreiches Auftreten. Die Machtimpressionen stellen hier das Bindeglied zwischen der allgemeinen menschlichen personalen Geltung und der sozialen Geltung eines jeden und der Gruppen dar.

Macht und Recht

In den kollektiven Kundgebungen der Demokratie müssen die Urelemente ihrer Kultur aufs neue ans Tageslicht treten: die Freiheit und die Macht, die sich in den Schöpfungen der Moral oder des Rechts summieren, und die Gleichheit, die gleiche Geltung aller, die als Voraussetzung dieser Kulturerzeugnisse dient. Die Freiheit und die Macht erfahren dadurch eine Biegung ins Gesetzgeberische. Der Ordnungssinn beherrscht sowohl die Freiheit wie die Macht. Herrschen und beherrscht sein, regieren und regiert werden heißt so viel wie Rechte und Pflichten schaffen und ausüben. Rechte und Pflichten pflegt man auch anderswo, z. B. im aristokratischen Kulturkreise hervorzubringen. Nur ist hier der Zusammenhang beider ein loser. Zwischen den Rechten und den Pflichten findet im Aristokratentum keine ständige Wechselwirkung statt; das Recht sinkt daher oft aufs Niveau eines Privilegs, und die Pflicht nimmt die Gestalt einer willkürlichen Handlung an, sie wird zum Geschöpf der Eingebung. Der demokratische Gedanke geht auf ein anderes Ziel aus: möglichst alle Menschenäußerungen in einem Brennpunkt vereinigt zu sehen. Eine jegliche soziale Äußerung stelle so einen Brennpunkt dar. Das Recht vermag hier nicht ohne Pflichten aufzutreten, und die Macht kann nur gerechtfertigt werden, wenn sie sich dem Ordnungssinn des Menschlichen fügt. Um sich der Rechte habhaft zu wissen, um nach Macht zu verlangen, muß man Menschenkräfte, menschliches Schaffen und Arbeit präsentieren und verrichten. Die Menschenkraft, ihr möglicher Besitz macht den faßbaren Gehalt von Recht, Macht und Freiheit aus. Die altrömischen Plebejer, deren soziale Leistungen recht belanglos waren, konnten denn auch nicht dem demokratischen Kulturgedanken Achtung verschaffen. Das altrömische Volk vermochte auch nicht, wie der Patrizier Coriolanus (bei Shakespeare) klagt, nicht zu herrschen und nicht beherrscht zu sein. Von diesen heißt es: sie wissen keine andere Macht und Tugend, als die sie selbst an Bettler weggeschenkt. Die Demokratie artete daher dort in eine Demogogie aus. Anders bei uns, wo das Volk durchweg soziale Leistungen und Arbeit verrichtet und schon im engen Kreis seiner Betätigung Macht und Recht erzeugt und ausübt. Das böse Wort: das Volk wäre „der große Unverstand", trifft nicht mehr die Demokratie. Das Gegenteil ist wahr: zu viel Verstand, zu viel wird hier gebunden und gemeistert.

Das Gefühl der Gleichberechtigung, mit dem unsere Demokratie von Hause aus begabt ist, bricht von vornherein der Freiheit, die Willkür bedeutet, die Spitze ab. Man denke sich in diesen Tatbestand etwas hinein,

und man wird den Äußerungen der demokratischen Wortführer die Gerechtigkeit nicht versagen können: nicht sie, die anderen verschulden die permanenten revolutionären Kundgebungen. An sich betrachtet ist der systematische Massenkampf der Arbeiterschaft gegen den Vertrag, gegen diese Seele der modernen Wirtschaftsverfassung, sind die Streiks und das Recht der Gewerkschaften, einen Ausstand in Szene zu setzen eine wohl begreifliche revolutionäre Äußerung. Noch in größerem Maße ist es der Kampf sowohl der Lohnarbeiter wie des Staates für die technische und hygienische Einrichtung der Produktion. De facto sieht sich der Staat gezwungen, diese revolutionären Eingriffe zu legitimieren. Das Bewußtsein, das die Arbeiterschaft in diese Kämpfe hineinträgt, legt ihm diese Handlungsweise nahe. Man tue was man wolle: die Arbeiterschaft vermag die Ausstände nur als Kämpfe ums eigene Recht, um das menschliche Wohl anzusehen. Nicht nur das Gefühl, die Vernunft bringt es ihr bei, daß die Mittel der Produktion, die lediglich durch kollektive Kräfte bewerkstelligt werden können, das Kapital schlechthin dem Gesellschaftsganzen gehören. Wem dieses neue Eigentumsbewußtsein nicht behagt, der sorge dafür, daß der christliche Grundsatz von der Geltung aller aus den Gesetzbüchern des Staates gestrichen, in den Seelen der einzelnen ausgemerzt werde. Damit wäre der Anfang zu machen. Endigen müßte diese Bewegung mit der Aufhebung der Freizügigkeit und der Einführung einer Art der Sklaverei. Als Folge davon sollten die Staatsregalien in hohem Maße an die einzelnen kapitalkräftigen Machthaber verteilt werden. Der nationale Weltstaat (die Tendenz des Nationalstaates ist: wenigstens seinen Bestimmungen nach allen Staaten zu ähneln, Weltstaat zu werden) müßte der Oligarchie und dem „Feudalismus" weichen. Das soziale Bild würde ein neues Gesicht erhalten: auf der einen Seite rechtmäßige Eigentümer und ihre Machtäußerungen, auf der anderen wehrlose Sklaven, die Revolten inszenieren und Verbrechen begehen. Wo der Versuch gemacht wird, den Rechtskampf in seinen Äußerungen zu beschränken und ihn so als Revolte zu qualifizieren, wird diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. Manche Ereignisse aus dem Industrieleben der nordamerikanischen Staaten zeugen dafür. Dort ist es in manchen Orten so weit gekommen, daß in der Arbeiterschaft das Gespenst der verbrecherischen „schwarzen Hand" zu spuken begann.

In einer sehr bezeichnenden Rede („Luther und die deutsche Nation." Vortrag gehalten in Darmstadt am 7. Nov. 1883) führte H. v. Treitschke aus: „Nichts zeugt so laut für die Gesundheit des politischen Gedankens

der Reformation (Souveränität des weltlichen Staates), wie die unleugbare Tatsache, daß die politische Entwicklung in den protestantischen Staaten fast durchweg friedlicher, minder gewaltsam verlaufen ist, als in der katholischen Welt." (S. 18.) Der spiritus rector dieses weltlichen Staates bleibt aber der Gedanke der Geltung aller, der erst die Wandlung der Kraft- und Machtimpressionen in Staatsrechte und soziales Recht schlechtweg ermöglicht. Mit ihm lebt und fällt die Demokratie. Er ist es nun, der die Stellung der Demokratie zur Revolution auch im herkömmlichen Sinne des Ausdruckes begreiflich macht.

Demokratie und Revolution

Die Rechtfertigung der Revolution

Daran muß festgehalten werden: nicht willkürlichen Machtgelüsten verdanken die sozialen und staatlichen Ansprüche der Demokratie ihr Entstehen. Wenigstens im Bewußtsein der wohlorganisierten Demokratie, die das organisierte demokratische Wissen bedeutet, malt sich die Revolution lediglich als Etappe eines weltgeschichtlichen Rechtsstreites. In der Auffassung der Staatsgewalt und der Obrigkeitsrechte durch die Demokratie ist ihr Verhältnis zur allgemeinen Revolution enthalten. Die Konservativen von dazumal versetzten die Obrigkeit in die göttliche Sphäre. Auf solche Art sollte sie den andern gesellschaftlichen Mächten entrückt, über das Wollen und Können des Menschen gestellt werden. Selbst Luther, Calvin und die evangelische Theologie faßten das „göttliche Recht" der Obrigkeit selbständig von der Kirche auf; sie leiteten „daraus die unbedingte Verdammlichkeit der Empörung mit einer Nachdrücklichkeit . . ., wie sie vorher nicht da gewesen" (Fr. Stahl, Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage christlicher Weltanschauung, 5. Aufl., 1878, II. Abteilung, S. 550). Die Revolution kam dem Aristokratentum als „Empörung" vor, das Streben, sie zu rechtfertigen, als „Empörung aus Prinzip". In der Sprache des politischen Jargons von heute heißt sie Umsturz. Da werden schon der Demokratie Motive unterschoben, die dem Arsenal der reinen revolutionären Bildungsweise entnommen sind. Man denke nur an das ursprüngliche Vorhaben der Demokratie, die Vermenschlichung des gesamten Gehalts des Lebens durchzuführen. Danach soll alle Obrigkeit eine Schöpfung des Menschentums, seines konkreten Trägers / des Volkes sein. Das Volk setze die Obrigkeit ein, das Volk dürfe auch der Obrigkeit die Macht entziehen. Die traditionelle Volksvertragsdoktrin stellt die eigentliche Methode der demokratischen Revolutionsauffassung dar. Ganz im Geiste des Rechts: das Volk, das den Gesellschaftsvertrag, die allgemeine Verfassung schafft, ist auch berechtigt, den „Vertrag" aufzulösen. Schon Zwingli (vgl. W. Dechslis Abhandlung, oben) macht die Revolution von der Führung der Obrigkeit abhängig: einer entarteten Staatsgewalt müßte man mit dem Aufstand begegnen. Dem Volke stehe selbst das Recht der Insurrektion zu, wo die „Obern untreulich und außerhalb der Schnur Christi fahren". Einem ähnlichen Recht

auf Revolution huldigen Vertreter der reformierten Kirche, wie Buchanan, Milton, Humbert, Longuet, Knox (vgl. u. a. Stahl, Philos. des Rechts, I. Band., S. 292) und die katholisch-jesuitischen, sog. Tyrannomachen. Die Französische Revolution setzt die Vertragstheorie in Wirklichkeit um: sie dient ihr zur Argumentation. Die Auffassung Lafayettes: die Verletzung der Volksrechte durch die Regierung, „die Insurrektion des Volkes oder eines Teiles desselben" nach sich zu ziehen habe, erfüllte das allgemeine Bewußtsein jener merkwürdigen Zeit. Man begann in der Revolution das heiligste der Volksrechte und das Höchste seiner Pflichten zu sehen (Lasalle, Lafayette). Dem Rechtssinn gesellte sich die sittliche Pflicht und Verantwortung zu.

Mit der sittlichen Rechtfertigung der Revolution wird die rein negative Nötigung zur Revolution (die Revolution aus Not), wie sie dem unverfälschten demokratischen Bewußtsein eigen ist, überwunden. Ist die Revolution sittlich gerechtfertigt, so wird sie zur Fordernis, zur positiven Tat. Die sittliche Weihe erhält die Revolution von den letzten Gründen des gesellschaftlichen Lebens. Die Vertragstheorie vermochte die Aufgabe der Revolution nur in der Wiederherstellung der alten „Musterordnung" zu sehen. Die spätere dynamische Auffassung des sozialen Geschehens erweitert den Beruf der revolutionären Aktion: sie müsse die Hemmnisse, die der Entwicklung im Wege stehen, wegräumen und das prinzipiell Neue im Leben bestätigen. Der demokratische Gemeinsinn, das Prinzip, aus dem heraus die Revolution ihre Rechtfertigung schöpft, wird beibehalten, ihr Ziel aber ist ein anderes, ein in die Zukunft gerichtetes geworden. Zum Streben nach der Herstellung irgendwelcher verletzter Urrechte und Urzustände gesellt sich das positiv-revolutionäre Verlangen nach Neuem, nach noch nicht Dagewesenem. Hier tritt schon die Demokratie aus dem Stadium der bloßen Opposition in das Stadium der Eroberung. Ferdinand Lassalle hat diesem aktiven Drange den Ausdruck gegeben, indem er von der Revolution als von der Einführung eines neuen Daseinsprinzips sprach: aus Prinzip und für ein Prinzip soll die Umwälzung vor sich gehen. Auf diesem Standpunkte beharrt auch die Arbeiterdemokratie von heute, die der Klassendoktrin huldigt. Der Zufall, der Eigenwille, der im Kreise der revolutionären Betätigung Eigenmacht, Revolte und selbst Verbrechen bedeutet, habe dem Prinzip, dem Ordnungssinn zu weichen. Ich habe anderswo dieses Streben als Erziehung von der Revolte zur Revolution bezeichnet. Selbst in der Wandlung will man ein Gesetz wahrnehmen. Der Kampf der Gesellschaftsklassen

erscheint da als Kampf um verschiedene soziale Daseinsgrundsätze; ein in Aussicht gestelltes System des Rechts, der Wirtschaft und des Denkens tritt alten Verfassungen entgegen. Allenthalben, wo die Revolution als gesellschaftliche Macht sich gegen Gesellschaftsmächte wendet, wird die demokratische Tradition bewahrt. In letzter Linie will die Revolution hier als moralischer Kampf und Rechtskampf angesehen werden.

Die Einschränkung der Revolutions-Macht

So die Theorie, das Bewußtsein, das keineswegs imstande ist, der Totalität der Praxis gerecht zu werden. Der humanitäre Rationalismus reicht nicht aus. Im Leben kämpfen nicht nur Recht gegen Recht, Gedanke gegen Gedanke, sondern auch Neigung wendet sich gegen Neigung und eine Machtimpression sucht die andere zu verdrängen. Daran ist nicht allein der sogenannte unvollkommene Zustand des Lebens, der Geschichte schuld. Die Beschaffenheit, die Struktur der Kultur als solcher, die ein Kulturakt ist, führt dazu, daß neben den ordnenden Mächten, neben dem Willen zur Überordnung, Neben- und Zuordnung, neben dem Streben zum Mit- und Füreinandersein, der Wille zum Anders-Werden, der revolutionäre Wille schlechthin sich kundtut, kundtun muß, soll das Leben nicht in Stagnation geraten. Im Recht, das binden und ordnen will, ist ein entbindendes, freimachendes Element nicht in geringerem Maße enthalten, als in den moralischen Verfassungen. Und selbst das Denken vermag sich nicht in lauter Vorstellungen, denen alle Spannung entzogen ist, aufzulösen. Der reine Rationalismus, der von einem widerspruchslosen, rein gedanklichen Weltsystem, von einer Welt in Syllogismen ausgedrückt träumt, hält nicht Stich auch im Bereiche der menschlichen und menschheitlichen (sozialisierten) Beziehungen. Die notwendigen Spannungen und Änderungen heißen hier Revolutionen, individuelle und soziale Umgestaltungen, die tagtäglich vor sich gehen und von Zeit zu Zeit sich in den allgemeinen historischen Revolutionen summieren oder richtiger konzentrieren. Nicht nur das reine Recht, das soziale Kombinieren und Gestalten, das Talent der Lebensordnungen, sondern auch das Zeugen aus dem „Nichts", das Schaffen von Neuem, die Genialität verlangten in der Dynamik der Kultur, der Menschenbeziehungen nach einem Platz. So gesehen, sind die radikalen, bis ans Ende des Bestehenden hinreichenden Revolutionen, sei es im Innern des einzelnen oder in den menschlichen Beziehungen und in der Geschichte, Offenbarungen gleich. Sie deuten auf die Einzigkeit im Geschehen, auf die Wunder, die der Ordnungen und Satzungen spotten. Wo sie auftreten, erfüllen sie die Verfas-

sungen und Ordnungen des Lebens mit neuer Strebigkeit und nicht selten geben sie dem Alten das feierliche Geleit. Diese geniale, revolutionäre Passion ist kein Erzeugnis der demokratischen Kulturart, sie weist ihre eigene Quelle im Kulturakte auf. Ihr Pathos wohnt jedem Schaffen inne.

Auch die Demokratie wird von diesem revolutionären Pathos beflügelt und wach gehalten. Besonders in den Zeiten des konzentrischen, massenhaften Auftretens wird sie von dieser Passion heimgesucht. Ihr primärer Sinn bleibt die Gesittung, die Geltung und die Ordnung. In den Wirbel der Revolution geraten, fährt sie fort, einer sittlichen, ordnenden Idee obzuliegen. Der kollektive Massenwille bindet und schränkt die revolutionäre Strebigkeit ein. Die allgemeine Revolution frißt sich in der Folge selbst auf. Das sittliche, demokratische Element in ihr bereitet ihr das Ende vor. Darin kommt aber der hohe humanitäre Sinn des Demokratischen zum Ausdruck. Sie mißt der Revolution keinen selbständigen Wert bei. Den Willen zur Wandlung stellt sie ebenso unter ein ordnendes Prinzip, wie sie es mit dem Willen zur Macht zu tun pflegt. Sie kennt keine Götter außer sich, außer dem Menschlichen, wie es von ihr zurechtgelegt und gemeistert wird. Mag auch das Erlebnis des einzelnen sich mitunter genial-atheistisch, innerlich entbunden gestalten, als gesellschaftliche Macht und in ihrem Auftreten den anderen gesellschaftlichen Mächten gegenüber ist die Demokratie jeder nihilistischen Regung bar. Ihre Kühnheit und ihr Drängen wird in Grenzen gehalten. Der rein historische Kampf gegen bestehende Kirchen und Religionsvorstellungen hat zur Ansicht Anlaß gegeben: die Demokratie huldige dem Atheismus und der Immoralität. Dies ist jedoch ein Irrtum. Das Geltungsprinzip, das allen ihren Regungen zugrunde liegt, bewahrt sie von beidem. Ihre Religion und ihre Moral sind ihr von der gesamten sozialen Verfassung vorgeschrieben. Wo sie aber über die Grenzen der bloßen Natur und Humanität hinaustritt, wendet sie sich von ihren demokratisch-sittlichen, irdischen Zielen ab. Hyllozoismus, Humanitätskulte und humanistischer Pantheismus sind die religiösen Schöpfungen ihres gesellschaftlichen Daseins. Erst von ihrer Moral der unbedingten Geltung eines jeden, von der personalen Autonomie aus könnte eine Brücke zu den überirdischen Vorstellungen von der persönlichen Unsterblichkeit und Göttlichkeit führen. Könnte, aber tut es nicht. Aus denselben Gründen, weshalb der Gott Dyonisos im Griechentum, ein in der Folge demokratischer Gott, nicht in den Gemütern des Volkes selbst zu entstehen vermochte. Die schöpferisch-religiöse Erregbarkeit, die Möglichkeit,

alle Grenzen und Hindernisse innerlich zu überwinden, die Tat des unbedingten Glauben-Könnens, was auch eine Schöpfung des umwälzenden Willens ist, / diese inneren genialen Erhebungen tragen zwar zur Geltung des Menschlichen bei, sind aber an sich keine Erzeugnisse der demokratischen Art. Sie laufen ihrem Ordnungssinn zuwider.

Der innere Gegensatz zwischen Demokratie und eigenster revolutionärer Äußerung ist keineswegs ein Hindernis für persönliches Wagnis, bis hinunter zum inwendigen religiösen Wagnis. Wo die Gesellschaft in Bewegung gerät, größeren Spielraum für die persönliche Auslese schafft, dort wird auch der innere Wille zum persönlichen Sein in der Welt als solcher wachgerufen. Wenn die einzelnen, die vollständig in dem Kampf um soziale Höherstellung und Sicherheit aufgehen, direkt keinen Willen zum religiösen Glauben bekunden, so tut es um so eher das religiöse Talent. Die allgemeine Entbundenheit in der Gesellschaft fördert indirekt den Glauben, der die Satzungen zerstört und die zeitlichen Ordnungen löst. Alle Menschen werden dann innerlich schöpferischer, innerlich freier. Es wird der Boden für neue religiöse Erlebnisse und Erhebungen bereitet. Die Dialektik der Kultur ist nicht von Paradoxen frei. Die tatsächliche Revolution, die das Herz des einzelnen trifft und seine inwendige Wandlungsfähigkeit erhöht, ist nicht minder für den religiösen Aufschwung günstig, denn die Massenrevolution, die direkt ein religiöses Verhalten des einzelnen zum Gesamtwillen bekundet. Die Religion aber bindet und ruft die Versöhnung herbei. Dieses sind Prozesse, die sich im Verborgenen abspielen und gehen daher nicht direkt die Demokratie an. An sich ist das metaphysische Kraftmeyertum ebenso wie der soziale Eigenwille dem Demokratischen fremd. Auch während sozialpolitischer Krisen sieht die Demokratie ihren Beruf in der Überführung der Revolutions- und Gewaltmächte in Sitte und Recht. Einen Selbstzweck vermag die Demokratie in der Revolution nicht zu entdecken. Es ist daher keine bloße Phrase, kein Akt politischer List, wenn die offiziellen Vertreter der demokratischen Parteien die Regierungen um die Verhütung von Massenrevolutionen anhalten. Die Revolution drängt sich erst als ultimo ratio der demokratischen Politik wie dem demokratischen Denken auf. Daran muß festgehalten werden.

Demokratie und Aristokratie

Demokratie und Masse

Das Leben, wie das Denken darüber sind voll von Mißverständnissen. Mit welcher Hartnäckigkeit wird die Demokratie der Revolution geziehen. Die an sich friedsame, der Humanität zustrebende demokratische Kulturart ist aber dem Umsturz ebenso feind, wie der Willkür und der Gewalt. Mit der Beurteilung des Demokratischen durch die Aristokratie ist es nicht besser bestellt. Aus ihrem Sein heraus und nicht aus den Zufälligkeiten ihres massenhaften Auftretens will die Kulturtendenz der Demokratie verstanden werden. Die Art, wie sie das Leben aus innerem Drang heraus zu bemeistern sucht, ist hier ausschlaggebend. Das Auftreten der Masse unterliegt eigenen psychologischen Gesetzen, bleibt sich in allen Kulturzonen gleich. Das Erzeugnis einer momentanen emotionellen wie intellektuellen Assoziation, das Mysterium der massenhaften Äußerungen steht in keinem näheren Verhältnis zu den Ordnungsweisen des Kulturaktes. Wo das Massenhafte sich kundtut, ist es mit dem eigentlichen Kulturwillen aus; es bedeutet den Punkt der kulturellen Indifferenz. Das Urteilen und Werten, das Wollen und Denken und Schauen tauchen hier in einem Rausch unter, der nur für Taten homogener Natur brauchbar ist. Je nachdem tritt der Einzelne aus der massenhaften Erregbarkeit, aufs neue in seinem Schöpferdrang erstarkt, hervor, oder der „große Unverstand" gewinnt die Macht über die Gemüter. Wem literarische Beispiele etwas zu sagen vermögen, der rufe sich Coriolans Tragödie oder die Tragödie des Volksfeindes (Ibsen) ins Gedächtnis zurück. Wer auf historische Begebenheiten mehr gibt, der halte sich die Putschereien des Volkes vor Augen, zu denen religiöse, rechtliche oder materielle Mißverständnisse Veranlassung gaben. Mit derselben Hand, die sich anschickte, Gnade zu üben, lyncht die Masse; sie unterscheidet kaum zwischen gut und böse, hoch und niedrig. Wie ein Sturm reißt sie alles nieder, was ihrem momentanen Wunsche im Wege zu stehen scheint. Das gesamte Arsenal der Kultur verschwindet hier im „großen Unverstande", in dem Wirbel der Gefühle, in der Exaltation. Ein Analogon zur massenhaften Exaltation stellt die reine ziellose Energieäußerung des einzelnen dar. Beide sind blind, beide reagieren am stärksten auf Leben, das aller individuellen Anstrengung entbehrt. Die Impression, der Sieg als solcher imponiert. Dies der tiefere Grund, wes-

halb die zur blinden Energieäußerung oder zur massenhaftenEkstase Hinneigenden unter allen Umständen den Siegenden zujubeln.

Gewohnheitsgemäß pflegt die Demokratie ihren Expansionsdrang im massenhaften Rausche zu stärken, während die aristokratischen Elemente, ob adligen oder bürgerlichen Geschlechts, es mit Hilfe des freiindividuellen Energievermögens tun. Die soziale Gebundenheit der ersteren wie die gesellschaftliche Sorgenlosigkeit der anderen begünstigen die verschiedene Art des pathetischen Auslebens. Daraus den Schluß ziehen zu wollen, der kollektive, massenhafte Rausch sei ein ewiges Requisit der demokratischen Kultur, ist mindestens sehr verfrüht. Die Grundsätze, auf die eine Kulturart letzten Endes ruht, machen noch nicht ihren zeitlichen Charakter aus. Ihn bildet allein die Dialektik des Lebens. Darin gelangt der Siegeszug des Demokratischen zum Ausdruck, daß es andersgeartete Kulturwerte in sein Bereich zieht, diese unter demokratische Obhut bringt. Sind wir aber so weit, so beginnt auch das Aristokratentum sich der demokratischen Lebensmethoden zu bemächtigen. Wilhelm Roscher führt Beispiele (aus dem Leben der schweizerischen Patrizier und der Demokratie, in seiner oben erwähnten „Politik") in Fülle an, die den Zug der Aristokratie zur Heimlichkeit und die Neigung der Demokratie zur Öffentlichkeit illustrieren. Ursprünglich bereitet auch die Aristokratie dem demokratischen Streben nach geschriebenen Gesetzen starke Opposition. Die Öffentlichkeit aber sieht sich gar zu oft genötigt, ihre „Flucht" in die Masse zu nehmen. Die Volksstimme und die Volksversammlung, das Zeitungswesen und das öffentliche Gerichtswesen, die Schule und der Hörsaal, sind nicht minder Instrumente demokratischer Bewältigung, wie die Volksfeste und das Theater, die gemeinsamen Essen und Spiele zum Stil des volkstümlichen Genusses gehören. Das Pathos der Masse ist die unvermeidliche Folge davon. Im uralten Griechenland ist es die gemeinsame Mahlzeit, auf der die Rechtsstreite zum Austrag gelangen; der Mythos versetzt die Geburt des Rechts an den Ort des festlichen Gelages. Und selbst das Philosophieren und Denken, denen es offenkundig stets nach Stille und Einsamkeit verlangt, scheuen das „Gastmahl" und die Marktplätze nicht. Hier entzünden sich die Geister. Die volkstümliche Geselligkeit wird mit Recht und Philosophie schwanger. / Vielleicht findet sich gar ein geistreicher Soziologe, der genug über Denkenergie verfügt, die Genesis demokratischer Kulturerzeugnisse aus der Tatsache der Geselligkeit, des gemeinsamen Essens herauszukristallisieren. Ich gönne von Herzen dem geistreichen Soziologen die Entdeckerlust, die ihm hier bevorstünde. Mir scheinen diese und

ähnliche Spielereien des ernsten Gegenstandes nicht würdig zu sein. Die Theorie des Demokratischen hat genug an dem Prinzip der Geltung, um der massenhaften Impressionen nicht zu bedürfen. Der Mangel an autochthonem massenhaften Rausch (zu diesem können ja nicht die Parteikundgebungen gerechnet werden, die stets von materiellem und ideellem Wollen beherrscht sind) ist geradezu eine normale Erscheinung der reiferen demokratischen Kultur. Das Gesetz, die moralische Vorschrift, die Politik halten das Pathos der Masse gefangen. Nur in den außerordentlichen Fällen wird es erweckt, auch hier zum Behufe der Verwirklichung von irgendwelchen Zwecken. Dies tut man ebensogut rechts, wie links und in der Mitte. Der Aristokrat Bismarck ist nicht weniger um die Gunst der Masse besorgt, als der Demokrat Lassalle. Die großen und kleinen Napoleons betteln um die Gunst der Masse, wie irgendein altrömischer Patrizier oder Reichstagskandidat von heute die Wählerstimmen herbeischmeicheln. Die Masse ist eine im großen und ganzen unberechenbare blinde Macht, die wie eine Zwangsvorstellung, wie ein Alp drückt. Ihre völlige Homogenität ist das Geheimnis ihrer Stärke wie ihrer weibischen, wechselreichen Launenhaftigkeit. Und wie diese ist sie ungerecht und unzurechnungsfähig. Die Aufgabe der Demokratie ist es daher, sich und die Kultur von dem Massenhaften zu reinigen. Besonders dort hat es zu geschehen, wo der massenhafte Rausch und Pathos die Kultur zu meistern trachten, statt sie nur religiös zu beleben. Dies hieße im Geiste des volkstümlichen Humanismus handeln.

Gegenseitig[e] Anpassung [de]mokratischer und aristokr[ati]scher Werte

Den Willen, auch den gesellschaftlichen Willen der Kultur ausfindig zu machen, vermag man nur in den menschlichen Beziehungen, die sich noch nicht vom Gestaltungsvermögen des einzelnen abgelöst haben. In den konkreten Daseinsformen und nicht abseits, nicht in dem kollektiven Auftreten muß er gesucht werden. Die Demokratie strebt in Wirklichkeit einer bestimmten Lebensform des Individuums in der Gesellschaft zu. Sie verlangt vom einzelnen, daß er ihren Grundsatz von der Befähigung aller durch die Arbeit und die Leistung erst beweise. Die sozial nützlichen Tätigkeiten sind es, die von ihr zum Zentrum der Lebensform erhoben werden: diese sollen den einzelnen zu einem bestimmten Lebensstil prädestinieren, ihnen soll sich eine Reihe bestimmter Tugenden anschließen. Stillschweigend ist man hier vom Glauben durchdrungen, es bestehe ein gewisser Zusammenhang zwischen einem in Arbeit aufgehenden Leben und dem sich Wohlbefinden, der Sittsamkeit, der körperlichen und geistigen Gesundheit. Berufsstolz, ehrliches

Benehmen, humane Aufopferungsgefühle, rücksichtsvolles Auftreten, Bescheidenheit, Zuverlässigkeit, Ehrfurcht, sind nur einige der Tugenden, die dieses volkstümliche Daseinsideal schmücken. Beinahe möchte man da von einer demokratischen „Kalokagathie" sprechen, die mit der Dynamik, mit dem Tun anfängt und in den stabilisierenden, befestigenden Tugenden ihren Ausgang findet. Ihr Totaleffekt offenbart sich in der Würdigkeit des Einzellebens, die edle, „adelige" Züge verleiht. Die Gesichtsformen, die durch Mühe und Anstrengung, durch Selbstüberwindung und ernsthaftes Denken gebildet werden, gelten hier als schön, als adelig und menschlich. Die Menschenwürdigkeit ist die höchste Tugend, die diese Lebensart zu vergeben hat. Wächst sie weit über den Kreis der anderen Stiläußerungen hinaus und wird zum alleinigen, unbeugsamen Prinzip des Daseins, so gestaltet sich das Leben, wie jedes Leben nach einem Grundsatz, tragisch; seine Stimmung zeugt nun von Heroismus und innerer Erhebung. Die demokratischen Menschenwerte und Tugenden pflegen dann den Menschheitswerten den Platz zu räumen; der sittliche Rigorismus, der Moralist und „Weltverbesserer" schicken sich an, das Glück, das der Sittsamkeit entsprießt, zu verdrängen und zunichte zu machen. In der Seele bildet sich eine neue, ritterliche Gesinnung aus. Uneigennützig, allein aus Rücksicht auf die Vorstellung des Guten schlechthin, gemäß der ideal empfundenen Welt, keinen persönlichen, eigenen Nutzen darin suchend, will hier der einzelne vornehm, human, ritterlich und so sittlich grausam gegen sich und andere auftreten. Mitleid, Sympathie und Handlungen aus subjektiver Neigung gelten auf diesen Höhen des demokratischen Rittertums als nicht männlich genug, muten utilitaristisch an und erscheinen des hier inaugurierten Idealmenschen unwürdig. Da wird aber schon der Glaube an die „Kalokagathie", an das innere Zusammentreffen von Arbeit und den Tugenden der Gesittung verlassen: an Stelle des gewöhnlichen Mustermenschen tritt der sittlich geniale, demokratische Ausnahmemensch mit den rigorösen Tugenden der Ausschließlichkeit, des Sich-Berufen-Wissens und der Mutwilligkeit, der sich als Ebenbild des Menschentums, anstatt desselben dünkt. Seine Aufgabe adelt und hebt in den Stand der Auserwählten, der wenigen empor.

Dies ist der innere Weg, der auch den demokratischen Menschen das adelige Glück, sich in der Welt bevorzugt, auserwählt zu wissen spüren läßt. Das Aristokratentum fängt mit diesem Endaffekt an. Seine „Kalokagathie", in der die gute Abstammung und der materielle Reichtum und die Macht das Fundament und die Tugenden der Tapferkeit, nutzlosen Tätigkeit, der schönen,

spielerischen Geselligkeit den besten Schmuck ausmachen, weist eine der demokratischen Kalokagathie entgegengesetzte Richtung auf. Dem Wesen nach eine konstante Größe, wie die an Abstammung und Reichtum geknüpfte Macht, verleiht sie ein Gefühl des Bevorzugtseins und der Sicherheit. Das Finale gestaltet sich dynamisch. Die grundlegende Tatsache des Daseins bieten die sozial-psychischen Kategorien des Ererbten, der Autorität und der Tradition. Der Beweis der Befähigung ist hier bereits geliefert, geht weit in die Vergangenheit zurück. Im sozialen Gedächtnis gelangt der Generalnenner der aristokratischen Lebensordnung zum Ausdruck. Dieses prägt sich tief in das organische Bewußtsein der Gesellschaft, in die Sitten und Gesetze ein und wird durch das Auftreten der Aristokraten fortwährend geübt und wach gehalten. Das Aristokratentum weist in Gesinnung und Tun eine eigene Dialektik auf, deren einzelne Etappen es in manchen Äußerungen sehr nahe an die idealistischen Erlebnisse der Demokratie bringen. Die Würdigkeit ist z. B. so ein Mittelgefühl, das hüben wie drüben geläufig ist, wenn auch die Quellen, denen es hier und dort entstammt, verschieden sind. Dem aristokratischen Imperativ: sei deiner Eltern, deines Standes würdig, setzt die Demokratie entgegen: sei deines Tuns, deines menschheitlichen Tuns würdig. Was dort ererbt, soll hier erst erworben, ja erobert werden. Für die sittliche Phantasie ist in der Demokratie ein größerer Raum vorhanden. Das soziale Gedächtnis und die Tradition bleiben fortan die Domäne des Aristokratentums.

Im Kampfe gegen die autoritativen, traditionellen Gefühle und Werte ist die Demokratie groß geworden. Bald mußte sie aber erkennen, daß ohne traditionelle Bande ihre eigenen sozialen Gebilde nicht von Dauer sein können. Mit der Tradition und der Autorität aristokratischer Observanz vermag sie sich nicht zu befreunden. Der Sieg jener würde die Zerstörung ihrer eigenen Lebensordnung zur Folge haben. Nur die Tradition, die ihr Bestehen und Ansehen der Leistung verdankt, kann sie gutheißen. Die beamteten Personen, die Schaffenden überhaupt und vor allem das Talent finden Gnade in den Augen der reiferen Demokratie. Für das Genie, das allzu eigenartig und eigenmächtig auftritt, trägt der alte Adel ein größeres Verständnis zur Schau. Der Wille zur eigenen Macht und Sitte überwiegt aber auch in den aristokratischen Sphären die Bewunderung vor dem Genie, das noch immer als Eindringling und Draufdränger qualifiziert wird. In beiden Lagern trägt das Typische und Gewohnheitsgemäße den Sieg davon.

Je konkreter und faßbarer das Leben in der Gesellschaft wird, desto enger wird die Kluft, die das demokratische Lebenssystem vom aristokratischen trennt. In der Ansicht, daß das Einzelleben eines engeren sozialen Rahmens bedarf, um bestehen und wachsen zu können, in dem Glauben an materielle Güter und Vorzüge, die den Bestand des Lebens bedingen, treffen jetzt beide zusammen. Nur wird die Kalokagathie dort als durch Vererbung und Tradition, hier aber durch Erwerb und sittliche Aktivität beherrscht vorgestellt. Das demokratische Bewußtsein geht in dieser Richtung so weit, daß es alle Arbeitsscheuen und Armen als Lumpenproletariat von sich zu stoßen beginnt. Im Bewußtsein macht sich der Grundsatz geltend: man müsse eine Funktion in Wirtschaft und Gesellschaft ausfüllen, um autonomer Existenz habhaft zu werden. Die Praxis schwingt sich zur Theorie auf: die Rolle, die man in der ökonomischen Tätigkeit spielt, bedinge die soziale wie individuelle Macht, den Gehalt des Lebens schlechtweg einer jeglichen Klasse der Gesellschaft. So tritt die demokratische Vorstellung von der Kalokagathie in Opposition zum aristokratischen Lebensideal. Die Demokratie integriert die Lebenswerte anders als die Aristokratie, die sich allmählich der Art der neuen Integrierung unterwirft. Der Kampf der Werte beider Kultursysteme gegeneinander mündet in den Kampf um die Rangordnung dieser Werte, der mit dem Siege der Demokratie endigt. Mit Rücksicht auf diesen Ausgang ist es ganz richtig, wenn man zu sagen pflegt: wir leben in einer demokratischen Zeit, wo ein jeder gilt; für die Geltenden gibt es jetzt gar keine Leistung, die zu hoch wäre, die Leistung ist es nun, die jetzt über Siege und Niederlagen die Entscheidung zu treffen hätte. Dies darf man wohl als die demokratische Tendenz unserer Zeit bezeichnen. Die aristokratische Vorstellung, wonach die Macht, woher sie auch stamme, die Stellung eines jeden bedinge, geht dabei nicht verloren. Als Streben nach Panaristokratie, nach aristokratischer Befähigung eines jeden (liberales Kulturideal!) wird sie vom demokratischen Bewußtsein in seinem Kreise eingeschlossen. Das Aristokratentum, sein Lebensgehalt erfährt eine Diffusion in der Gesellschaft. Es findet eine Demokratisierung des Aristokratischen statt.

Daß im Prozesse dieser konkreten Demokratisierung des gesamten Kulturgehalts manche Werte, die zum Bestand des Humanismus gehören, ihre Bedeutung einbüßen, versteht sich von selbst. Die Kultur arbeitet in ihrer Entwicklung gemäß dem Begriff der Äquivalenz. Grundsätzliche Äußerungen und Werte werden durch neugestaltete Mächte ausgedrückt und ersetzt. Die Demokratie kann nicht von ihrem sittlichen Beruf lassen. Ihre ursprüng-

liche Mitleidsmoral, die zur Armenmoral führt, schlägt dem Grundsatz von der Befähigung durch die Leistung und Arbeit ins Gesicht. Durch die Verpflichtung aller zur Arbeit und zum Schaffen und durch die Kämpfe um die Arbeitsmöglichkeit für alle glaubt sie dem Dilemma entgehen zu können. Folgerichtig setzt sie ihr Streben daran, die Schaffensfähigkeit aller zu erwecken und möglich zu machen. Die Demokratisierung der Bildungsanstalten, die entsprechende Umgestaltung des Erziehungswesens wird ihr von selbst zur nächsten Aufgabe von prinzipieller Bedeutung.

Die Demokratie und die kollektiven Bildungsmächte

Demokratisierung des Bildungs- und Erziehungswesens. Die Arbeitsschule

Die intellektuellen Fähigkeiten und Erzeugnisse, der gesamte Gehalt der Bildung wird in der Folge zur Voraussetzung des menschlichen Eingreifens und der menschlichen Überlegenheit. Zur Herrschaft des Menschen über die Natur und die natürlichen Willkürgewalten im eigenen Leben gehört sittliches und intellektuelles Wissen, ist Bildung notwendig. Die momentanen Äußerungen der menschlichen Willensrichtungen, die auf allen Stadien der Kultur dem Wesen nach die gleichen sind, bedürfen der Bildung, um in der konkreten Atmosphäre der Gesellschaft ihre Wirkungen nicht zu verfehlen. Bildung bedeutet soviel wie die reale und ideale Umfassungskraft. Ihr Umfang und Gehalt verdanken dem allgemeinen historischen Geschehen ihr Bestehen, sie sind ein Produkt unzähliger Kulturakte von tausend und abertausend Geschlechtern, von denen die Geschichte getragen wird. Das „Gehirn" der Geschichte, das in den Systemen der Wissenschaft und Künste und in den sozialen Ordnungen und Institutionen zum Ausdruck gelangt, muß so oder anders gehandhabt werden, um erfolgreich sich selbst und fremdes Tun und Leben bilden zu können. Ich kann mich hier nicht mit der Frage beschäftigen, ob im Laufe der Jahrhunderte im Leben der Kulturvölker die natürliche Fähigkeit des Einzelgehirns zunimmt oder stationär bleibt (Unter den Soziologen neigte A. Comte zur ersten Annahme und H. Th. Buckle, Geschichte der Zivilisation in England, I. Bd., 7. Aufl., in A. Ruges Verdeutschung, S. 150, zur zweiten.) Auf den Gehalt, den unsere Kulturgemeinschaft in sich birgt, auf die Fähigkeiten, die vom historischen „Gehirn" aufbewahrt werden, kommt es hier lediglich an. Der Kulturgehalt hat sicherlich zugenommen, wenn auch die einzelnen Generationen in einem beliebigen Kulturstadium oft außer Stande gesetzt werden, mit gleicher Stärke und in gleichem Umfange von ihm Gebrauch zu machen. Die Geschichte weist ihre Periodizitäten auf, und später heißt daher nicht immer besser. Was von den Generationen und Kulturen gilt, hat auch im Leben der einzelnen Klassen innerhalb einer Gesellschaft Bestand. Nicht alle Klassen ziehen im gleichen Maße den Nutzen, den der erweckte Bildungszustand zu gewähren vermag. Im letzten Grunde gestaltet sich daher der Kulturkampf der Demokratie als Kampf um die Bildung.

Das Bildungsvermögen hat von jeher als humanitäre Fähigkeit gegolten. Zeigte sie doch stets den Grad der menschlichen Macht und Überlegenheit an. Der Besitz von Bildung trägt auch im großen und ganzen ein persönliches Gepräge. Es fällt schwer, sie vom Inhaber zu trennen, sie gelangt vielmehr erst innerhalb der autonomen Existenzgrenzen des einzelnen zur Geltung. Der Demokratie ist nur darum zu tun, einen gewissen Bestandteil der Bildung nicht zum Privileg einzelner bevorzugter Gruppen auswachsen zu lassen. Die Demokratisierung der Bildung birgt noch einen anderen, spezifischen Sinn in sich, der dem Menschlichen zu dienen hat. Ob als Gut, das als den Menschen belebende Tätigkeit seinen Zweck in sich selber trägt, oder als Mittel zur Herrschaft über die usurpatorischen und trügerischen Elemente im Leben, stets aber behält die Demokratie das sittliche Ziel im Auge. Man versteht nun, wie es kommen konnte, daß die Demokratie oft dem abgesonderten, intellektuellen Wissen Opposition bereitete. Wo das Wissen sich zu einem Selbstzweck aufschwang, der sich jenseits von gut und böse dünkte, versagte die Demokratie ihm ihre Sympathien. Das Wissen artete in ihren Augen zu einem Götzen aus, dem sie freiwillig keine Dienste zu leisten vermochte. Im Christentum, das sich noch volkstümlich glaubte, herrschte auch eine Abneigung gegen das Wissen. Dies nicht nur darum, weil die Wissenschaft dem Menschen atheistische Ansichten beizubringen vermochte. Das Wissen gilt dort als Eingriff in die persönliche Autonomie, als Zwang, der von außen rührt. Diese Auffassung scheint dem volkstümlichen Christen Tolstoi geradezu ins Herz gewachsen zu sein. Die Aristokratie pflegt anders zu verfahren: wo der Nutzen nicht mehr in Betracht kommt, fragt sie nach den Annehmlichkeiten, die die intellektuelle Tätigkeit bietet. Noch in höherem Maße tun es die Nihilisten und Revolutionäre. Das demokratische Gewissen findet aber erst dann eine Beruhigung, wenn das Leben des Intellekts zu einem menschlichen Gut wird. Ihr ist daher das Wissen als Bildungsmittel eher geläufig, denn eine rein geistige Beschäftigung. Im Begriff Bildung sind sowohl die intellektuelle Tätigkeit wie das sittliche, gesetzgeberische Schaffen eingeschlossen. Sokrates, das größte sittliche Genie des Hellenismus hat daher das tiefste Geheimnis der demokratischen Bewertung des Wissens ausgesprochen, als er Erkenntnis und Sittlichkeit beinahe identifizierte. In der neueren Zeit strebte Kant einem ähnlichen Ziele zu, indem er das sittliche Tun dem technisch-wissenschaftlichen, theoretischen überordnete. Die allgemeine Tendenz der Demokratie, möglichst die wichtigsten Funktionen der Kultur in den Händen des einzelnen zu vereinigen, um so diesen

einen menschlichen Charakter angedeihen, diese nicht allzusehr über die Grenzen der Vermenschlichung hinauswachsen zu lassen, findet auch im Verhalten zur Bildung ihren klaren Ausdruck.

Praktisch gelangt diese Forderung in den Idealen der Schul-, Heer- und Pressegestaltung, in dem gesamten individuell-sozialen Erziehungswesen zur Äußerung. Schon jetzt / dies sind Zeugen für den Druck, den die demokratische Kulturart ausübt, / möchte man, daß der elementare Unterricht allen Ständen gemeinsam wäre. Der Staat der Schweizer, der vom Schicksal auserlesen zu sein scheint, nach einem Wort von Paul Rühlmann, die Berechtigung der Demokratie zu erweisen, hat auch dieses Schulideal zu verwirklichen verstanden. Der rechtlichen Forderung schließt sich eine sachliche an: die Demokratie strebt nach einem eigenen Unterrichtsprinzip, in dem sich die Rücksichten auf die staatsbürgerliche Erziehung und die Ausbildung eines sozial widerstandsfähigen, arbeitsamen Bürgers eng miteinander verknüpfen. Die demokratische Schule will für das Leben des einzelnen in der Gesellschaft brauchbare Fähigkeiten und Tugenden erwecken und ausbilden. Alle Reformversuche gehen hier auf den möglichst einheitlichen, ununterbrochenen Zusammenschluß des individuellen und sozialen Interessenkreises hinaus. Von der Schule wird verlangt, sie solle die Liebe zur nutzbringenden Arbeit mit der Hingabe an das Volkstümliche, Staatliche und Menschliche überhaupt pflegen. Wo die elementare Lehranstalt nicht ausreicht, sollen die Fortbildungsschule und die Parteiungen und in Zukunft die obligatorische höhere Schule hinzukommen. Aus der Schule, den individuellen Lebensaufgaben und den Pflichten dem Staate gegenüber soll ein einheitlicher lebendiger Organismus gestaltet werden, in dem die Kontinuität gewahrt wird. Von der Möglichkeit, das Unterrichts- und Erziehungswesen mit dem Arbeitsprinzip zu durchdringen, hängt es ab, ob die höheren Schulen in absehbarer Zeit obligatorisch zu machen sind. Die Schule müßte dadurch in den Stand gesetzt werden, wenigstens zum Teil die auf sie verwendeten Kosten selbst zu tragen, was auch mit der allgemeinen Bildungstendenz der Demokratie übereinstimmen würde: nach Möglichkeit den Sinn für ein Leben, dessen Unkosten der Träger selbst zu decken vermochte, ad oculos zu demonstrieren. In den Fortbildungsschulen sowie in den Volksakademien, wo meistens der Lernende selbst für seine Unterhaltung sorgt, sind bereits die Keime für die soziale Seite des künftigen Schulwesens gelegt. Privater Unternehmungsgeist und gesellschaftliche Initiative haben es z. B. in der nordamerikanischen Demokratie in dieser Beziehung sehr weit ge-

bracht. Zu einem einheitlichen lebendigen Organismus, der in seinem Wachstum mit den Bedürfnissen und dem Alter des einzelnen gleichen Schritt zu halten vermochte, kann allein der Staat das Bildungswesen gestalten. Der lose Zusammenhang zwischen der elementaren Volksschule und der Fortbildungsschule, die erst im Anfang ihrer Entwicklung steht, und die Kluft, die zwischen jenen und dem Leben, das vornehmlich in Arbeit und Verwaltungskunst, in Erwerb und im Regieren aufgeht, unvermeidlich bestehen bleibt, dieser in Stücke geteilte Bildungsorganismus vernichtet fortwährend mit seiner linken, was die rechte gesät und gestaltet hatte. Es fehlt der feste und klare Plan und mit ihm geht auch den neuen Organisationen der Bildung die Tradition ab, ohne welche kein Erziehungswesen dauerhafte Erfolge aufzuweisen vermag. Das Schulwesen scheint dem Punkte sich zu nähern, wo es einer radikalen Revolution bedarf. Ist aber einmal diese Revolution, die auf die Einbürgerung des Arbeitsprinzips hinzielt, ausgemacht, so liegt es dem neugestalteten Schulwesen ob, die Führerschaft im allgemeinen Bildungswesen zu übernehmen. Eine Schule aber, die im Schlepptau der sogenannten Entwicklung der Verhältnisse sich befindet, bringt es zu keinem positiven Resultat. Anstatt das Leben zu meistern und damit einen neugearteten Menschen hervorzubringen, wird sie fortwährend von diesem Leben überholt. Sie erscheint in der Folge als ein Hemmnis, als ein Verhängnis dieses neuen Lebens. Bildung und die Bedürfnisse des sozialen Alltags fließen auseinander und der einzelne Mensch, der fortwährend ungleichmäßig und sporadisch dem Drucke beider ausgesetzt bleibt, wird kein ganzer, wird kein organisch wachsender Mensch. Die Folgen, die sich daraus für die Demokratisierung der Kultur ergeben, sind sehr bedenklicher Natur: gerade die breiten Fundamente, wie Arbeit, allgemeine Regierungskunst und die durchgeistigten Tätigkeiten, auf die unsere Kultur gebaut ist, dringen nicht ins Bewußtsein aller. Die Arbeit und die Wissenschaft stoßen unausgesetzt auf unüberwindbare Vorurteile. Erziehung und Unterrichtswesen, die die ersten Keime unserer Bildung legen, fahren fort, den schaffenden Elementen der an sich demokratischen Kultur Hindernisse in den Weg zu legen. So ist es auch gekommen, daß sich kaum eine Sphäre der kulturellen Betätigung im selben Maße rückständig zeigt, wie das allgemeine Bildungswesen. Dies im großen wie im kleinen. Man braucht hier gar nicht gleich an die Vernachlässigung der Erziehung zur Arbeit zu denken. Es genügt, wenn man sich die Tugenden, die in der Schule gepflegt werden, auf ihren Gehalt ansieht. Was versteht denn die Schule

unter patriotischer und humanitärer Pflicht, und welchen Sinn legt ihrerseits die weitaus stärkste Kulturströmung in der Gesellschaft diesen bei?! Die Liebe zum Ruhm, zur persönlichen Auszeichnung, zur Standhaftigkeit und Heroismus, welche Tugend gar nicht genügend gepflegt werden kann, mit was für einem Gehalt erfüllt die Schule diese Tugend, die die Mutter aller Talente genannt zu werden verdient? Ein ganz oberflächlicher Blick in die historischen Schulbücher reicht aus, um den geltenden Zustand zu kennzeichnen. Ich möchte mich nicht über Dinge aufhalten, die von Fachleuten der Schulpädagogik fortwährend einer fruchtbaren Kritik unterworfen werden. Man blättere aufs Geradewohl z. B. in der gut redigierten Zeitschrift „Vergangenheit und Gegenwart" (B. G. Teubner, Leipzig), die dem geschichtlichen Unterricht gewidmet ist, und man wird gleich herausfinden, daß auch hier die wahrhafte Entwicklung der Dinge in der Richtung der wohlverstandenen Demokratisierung sich vollzieht. Der Gedanke, daß in den Mittelpunkt des Geschichtsunterrichts die staatsbürgerliche Erziehung zu treten hat, gewinnt die Oberhand. Es mehren sich aber die Stimmen, die für die Durchdringung des gesamten Unterrichtswesens vom Geiste der Erziehung eines jeden zum bewußten, aktiven Staatsbürger plädieren (man lese z. B. die Schriften von P. Rühlmann: „Die Idee der staatsbürgerlichen Erziehung in der Schweiz" und „Politische Bildung" nach). Allmählich nähert sich das Schulideal dem demokratischen Bildungsziele und zwar der Vereinigung aller elementaren Funktionen des gesellschaftlichen Lebens im Schoße der Bildungsanstalten. Die Potenzen der Arbeit, des Erwerbs und der Regierungs- und Verwaltungskünste im breitesten Sinne des Ausdruckes wollen hier ihren Anfang nehmen.

Es wird oft Klage geführt, der humanitäre Geist unserer Zeit leiste der allgemeinen Gemüts- und Körperverweichlichung starken Vorschub. Meistens sind es die konservativ gesinnten Kreise, die die Worte von der Abhärtung und Selbstüberwindung im Munde führen. Die Demokratie trifft dieser Vorwurf nicht. Und wenn die „Konservativen" es ernst mit ihrer Hingabe an die spartanischen Traditionen nehmen, so sollen sie nur der Erziehung der Schulpflichtigen zur Arbeit und Verwaltung zum Siege verhelfen, sie sollen auch den Typus der schweizerischen Schule, der sich der militärische Vorunterricht und die Rekrutenprüfung anschließt, gutheißen. All dies sind altbewährte demokratische Grundsätze, deren Verwirklichung den angestrebten Gemeinsinn in Wahrheit möglich macht. Die allgemeine Wehrpflicht und die Schulpflicht in den fortgeschrittenen Staaten gehören

ja auch zu den Voraussetzungen der Durchbildung der Kultur mit demokratischem Geiste. Die Prämissen für diese Entwicklung des Schulwesens zu einem Mikrokosmos sind bereits tief in der Gesellschaft von heute eingegraben. Ein Gebot der Praxis ist es, die Konsequenzen aus ihnen zu ziehen.

Auch bei der Betrachtung der Bildungsstrebungen, wie sie in der demokratischen Atmosphäre zur Äußerung gelangen, fällt die Tendenz zur Vereinigung, zur Integrierung der Kultur stark auf. Die moderne Staats- und Weltdemokratie vermag ebenso wenig sich mit dem Prinzip der Teilung und Absonderung auf die Dauer zu befreunden, wie es die sogenannte kommunale und lokale Demokratie der Vergangenheit tun konnte. Der innere Drang zur Autonomie übt seinen Druck auch auf das Gestaltungsideal der Bildungsanstalten aus. Möglichst vollständig die Universalität des Außenlebens in die autonomen Totalitätsgebilde innerhalb der Gesellschaft zwingen / von diesem Streben läßt die Demokratie nie ab. Die Ideale des Staates als eines Ebenbildes des Volkes und weiterhin des Menschentums, der Kommune als einer Wiederspiegelung des städtischen, des Gemeindelebens schlechthin und die Vorstellung von der Schule als einer Schule des Lebens / all diese Formen der Vergesellschaftung sind geradezu vorbildlich für das demokratische Denken. Zwischen der Einzelform und der totalen Erscheinungsform des gesellschaftlichen Lebens bleibt ein innerer Zusammenhang monadologischer Natur bestehen: das Schulwesen drückt hier, z. B. auf einer eigenen Altersstufe in schwächerer Form die gleiche Art aus, wie das Gesellschaftswesen der Zeit es klarer und deutlicher auf eigene Weise zu tun pflegt. Auch das Gegenteil gilt. Der Gemeinsinn und der individuelle Sinn werden in eins verschmolzen; ihr sichtbarer Ausdruck sind die autonomierten Ganzheiten oder Totalitäten innerhalb des Gesellschaftsganzen. Die Atomisierung und völlige Absonderung der einzelnen, der gesellschaftlichen Funktionen und Mächte, welche Gestaltungstendenzen dem liberalen Kultursystem eigen sind, sind dem demokratischen Bewußtsein fremd. Der Separatismus, der so oft der Demokratie zur Last gelegt wird, trifft keineswegs das Wesen der Sache. Sie sucht eher die Universalität vermittels der autonomen Größen zu fangen.

Der Zug zur Universalität. Die Presse. Der Journalist

Die Neigung zur Universalität verleiht dem demokratischen Bildungswesen ein besonderes Gepräge. Unwillkürlich wird es vom Hang zum Enzyklopädismus beherrscht. Das synthetisierende Moment geht hier vor dem analysierenden, zerlegend-isolierenden. Der weit um sich greifende

Dilettantismus bietet jetzt die Möglichkeit von den ernsten Pflichten und Lasten des Lebens auszuruhen. Zugleich kommen das Laientum und die Volksimpressionen zur Geltung. Neben dem gedanklich gebundenen, spezialisierten Wissen treten die im Volkstum schlummernden Meinungen, der Aberglaube und die in den Mythen eingeschlossene Erkenntnis ans Tageslicht. Die von der Wissenschaft, dem Staate und der Kirche in Grenzen gehaltenen Wahrheiten vermählen sich dem Leben. Künstlerisch angehauchte, anthropomorphe oder demorphe Anschauungen und Begriffe beginnen die Gemüter zu erfüllen. Die Geister werden belebt und es wird Platz, nach einem Worte Kants, für den „Naturzustand der Gelehrsamkeit" geschaffen, wo jeder für sich „ohne öffentliche Vorschrift und Regel" („Streit der Fakultäten") mit der Erweiterung oder Verbreitung der Kenntnisse und Wahrheiten beschäftigt ist. Der enzyklopädische Dilettantismus und die Publizistik werden jetzt zum unentbehrlichen Glied des Bildungswesens erhoben.

Im vielgeschmähten Zeitungswesen fand die große Weltdemokratie ein gut funktionierendes Instrument für ihre synthetisierende, fröhliche und willige Bildung. Die Presse, in der Momentphotographien des sozialen Geschehens, sowie Volksmeinungen, Partei- und Staatswahrheiten wie Wahrheiten der Wissenschaften und Künste neben- und miteinander verschmolzen sind, ist denn auch ihrer Entstehung nach ein demokratisches Erzeugnis. Und nicht minder ist es der Meister des Zeitungswesens, der Journalist, der sich als Künstler des öffentlichen Alltagslebens, als Dilettant im besten, volkstümlichen Sinne des Wortes zu erweisen hat.

Das geistige Schaffen kann nicht nach der Art des Staatslebens geschachtelt und zurechtgelegt werden. Eine strikte Rangordnung kann hier nicht durchgeführt werden. Kant unterscheidet gelegentlich zwischen den Gelehrten als den Gesetzgebern der Wahrheiten und den „Literaten" (wie er sie auch nennt: Studierten), die „nicht frei sind aus eigener Weisheit" und mehr die Rolle der ausübenden Gewalt inne haben. Die Massen der Geistlichen, Justizbeamten und Ärzte sind in seinen Augen solche Literaten oder „Geschäftsleute oder Werkkundige der Gelehrsamkeit" (Der Streit der Fakultäten, Reclam, S. 32). Der rationalistische Geist, der diese Einteilung beherrscht, hat gut sprechen. Hie Theorie, hie Praxis, auf einer Seite die gesetzgebende Gewalt, auf der anderen die Exekutive. Analog der Locke-Montesquieuschen Klassifikation der Staatsfunktionen (Die Quelle, der dieser Gedankengang entspringt, ist noch sichtbar genug). Aber aus Rücksicht auf

bloße Vernunftinteressen, als rationalistische Klassifikation versagt sie allenthalben, wo es gilt, mit ihr im Leben zu hantieren. Die „Literaten" im kantischen Sinne sind bloße Nummen und existieren nur in den Köpfen der Rationalisten. Wo sie aber in der Wirklichkeit, die nicht nur rationell ist, auftreten, dort bereiten sie den Gewalten, die sie zu realisieren berufen sind, ein sicheres Ende. Das Schema, der Bürokratismus (auch der Geist kennt einen solchen) frißt beide, die Theorie wie die Praxis, das Gesetz und die Technik auf. „Frei", „aus eigener Weisheit" müssen auch diese „Geschäftsleute der Gelehrsamkeit" schaffen, und oft tun sie es in höherem Maße als es die von den Regierungen geschützten Gesetzgeber der Wahrheiten zu vollbringen vermögen. Das vielgestaltige Leben, das nicht nur in ein Gedankenschema hineingezwungen werden will, das uns tagtäglich mit der Forderung entgegentritt: fasse mich, bewältige mich, reihe mich an das übrige Geschehen an, / die immanente Gerechtigkeit dieses vielköpfigen Lebens drückt auch den „Geschäftsleuten" und „Literaten" die gesetzgeberischen Regalien in die Hand. Als Beispiele mögen die „studierten" Richter (siehe oben, II, über Rechtsschöpfung), die eigentlichen Geschäftsleute und die eigentlichen Literaten oder Journalisten und Publizisten im Sinne des 20. Jahrhunderts dienen.

Auf den Journalisten, wie er es vielleicht noch nicht ist, aber es morgen oder übermorgen, noch im Laufe unseres Jahrhunderts sein wird, auf diesen Meister der allgemeinen Bildung kommt es mir hier lediglich an. Ihm sind sowohl die Wahrheiten der gelehrten Zünfte wie die Meinungen der Parteien und des Volkes bloßes Material, das er zu einem Bild oder zu einer Erkenntnis zu gestalten hat. Ein dichtender Wissenschaftler ist der Journalist seiner inneren Bestimmung nach. Neben den eigentlichen Künstlern und Philosophen vielleicht noch der einzige unter den Schaffenden, in dem Eindruck, Impression, Anschauung und Erkenntnis ohne Vorbehalt, ohne wenn und aber und ohne von der Zitatenwissenschaft belastet zu sein, nach außen dringen. Ein leicht erregbares, freies Gemüt, sagt er es gleich heraus, was sein Herz entzündet und in den eigenen Gesichtskreis geraten ist. Wo er seine Zuflucht zum Zitat und selbst zum Prinzip, zur Autorität und zum Herkömmlichen nimmt, so geschieht es nur aus didaktischen Gründen: um nicht sehr abzustoßen, um verständlich zu sein. Da redet schon der Pädagoge und Taktiker, das Herz des Journalisten ist nicht ganz dabei. Der wahre Journalist muß einen Wahn haben, der fortwährend aufflackert und erlischt, muß etwas in sich vom Künstler und Wissenschaftler, vom Politiker und

Moralisten tragen, um so von Fall zu Fall durch das Medium seiner momentanen Persönlichkeit sehen und gestalten zu können. Das Momentane in ihm und um ihn läßt das Charaktervolle und Dauerhafte, das Historische und Ewige nicht aufkommen. Durch das Medium der eigenen Persönlichkeit sehen auch die Philosophen und Künstler. Sie wähnen aber dies vermöge der eigenen Einzigkeit, der sie hinterdrein ewigen Bestand andichten, zu tun. Die Umwelt, die sie ihren Gedanken und Phantasiegebilden angliedern, hat auch einen absoluten, unbedingten Sinn zu bekunden. Dem Journalisten, der die reinste Form des „Schriftstellers", des homme des lettres, darstellt, geht nichts über Subjektivierung und Sezessionen. Ein jeglicher unter den geistig Schaffenden trägt den Wunsch in sich, einmal, wie es der wahre Journalist zu tun pflegt, unmittelbar der Mannigfaltigkeit der öffentlichen Geschehnisse entgegen zu treten und von Fall zu Fall, vermöge der eigenen Augenblickspersönlichkeit Bilder um Bilder und Erkenntnisse um Erkenntnisse zu reihen, wie es der bunte Tag wahllos einem jeden zuträgt. Goethe wollte sein Leben lang „Schriftsteller" werden, und in einem gewissen Sinne ist er es auch gewesen. Da hat sich sicherlich der Wunsch in ihm geäußert, einmal ohne Vorbehalt, nach Laune und subjektiver Eingabe, die Ereignisse, wie sie sich draußen, in der Gesellschaft abspielen, in sich aufzunehmen und sie dann mit gleicher Intensität und Lebendigkeit von sich zu geben.

Der Geist des Journalisten ist natürlich kein Mustergeist. Unaufhaltsam geht er Verbindungen ein, die er mit ebensolcher Schnelligkeit aufzulösen versteht. Von ihm gilt das Wort: er lebt sich in wilder Ehe aus. Ein Lockmittel für den geistig Bauenden, der da wähnt, für eine Zeitlang von den schweren Aufgaben entlastet zu werden, die Begabung und Schicksal einem auferlegt haben, und ein Groll für die Philister und Zünftler jeder Art. Die zahmen Geister und tugendstarken Gemüter haben ihn, den geborenen Lebensdilettanten nie gemocht. Seine Leichtigkeit im Auftreten deuteten sie als Mangel an Würde und Stolz, seine urgegebene weltmännische Art legten sie ihm übel aus. Er war verrufen und geschmäht, wie es der darstellende und ausübende Künstler fremder Schöpfungen lange Zeit hindurch waren. Zur Zeit, als der Schauspieler und musikalische Virtuose eher stark über- als unterschätzt werden, genießt der Journalist, ich meine natürlich den begabten, innerlich freien Journalisten, bei weitem nicht das Ansehen, das ihm vermöge seiner Erlebnisse und seines öffentlichen Tuns sicherlich gebührt. Erst mit der Macht und Ausbreitung der Staats- und Weltdemokratie nimmt er an Geltung zu. In der fieberhaften Atmosphäre des neuen

weltstädtischen Lebens findet sein den Provinzlern unverständliches Wesen eine annähernd adäquate Bewertung. An der dauerhaften Verkennung des gesellschaftlichen Wertes des Journalisten ist vor allem der dienende oder kopierende, niedere Teil des Journalistenstandes selbst schuld. Eitelkeit, Neid, natürliche Blindheit gegenüber den Angehörigen der eigenen Sippschaft bringen es dazu, daß irgend einem Frauenzimmer, das leidlich das ABC der Kultur begriffen hat, mehr Aufmerksamkeit in den Spalten der Zeitung gewidmet wird, als irgend einem hervorragenden Journalisten oder Publizisten es zuteil wird. Dies gehört aber schon zu den internen Angelegenheiten des Journalismus, des Zeitungswesens überhaupt, das noch an manchen verhängnisvollen Schäden krankt. Dem Ansehen des Journalisten schaden in höherem Maße die aristokratischen Vorurteile und das mangelhafte Verständnis der Ursachen, die einen zum Journalismus bringen. Man übersieht noch den inneren Drang, die spezifische Begabung, die auf diese Bahnen weisen. Gescheiterte Existenz, berufliche Entwurzelung, gesellschaftliche Hemmnisse werden da noch immer als die bestimmenden Ursachen aufgefaßt. Man fährt fort, nach traditioneller Art zu urteilen: post hoc,ergo propter hoc; anstatt die logische Reihe umzukehren. Aus dem talentlosen Schiffbrüchigen ist noch nie ein großer Journalist oder Schriftsteller geworden. Die Publizistik besitzt nicht die Fähigkeit, der bewährten Mittelmäßigkeit Talente anzuhauchen. Auch sind es „von dem konventionellen Berufsleben Enttäuschte", die sich den „freien" Berufen zuwenden, um ihr Amt nicht mit dem Verlust ihrer Persönlichkeit bezahlen zu müssen. Sie haben ihren Beruf verfehlt oder der Beruf hat sie verfehlt / das Zeitungswesen ist stolz, von ihnen als hoffnungsvollere Heimstätte aufgesucht zu werden" (R. Brunhuber, Das Deutsche Zeitungswesen, S. 25. Zur Orientierung über die gleiche Materie derselbe: Das moderne Zeitungswesen. Ferner Dr. L. Salomon: Allgemeine Geschichte des Zeitungswesens alle bei G. J. Göschen, Leipzig). Gewinnt das Zeitungs- und Zeitschriftenwesen an Macht, so ändert sich die Stellung des Journalisten. Staat und Partei, Berufsverbände und Gewerbe, Wissenschaft und Künste vermögen jetzt ohne den Journalismus keinen Schritt im Alltag zu tun. Das organisierte Tun und Wissen der Gesellschaft wollen von nun an nicht nur als bloßes Material für die journalistischen Impressionen gelten. Sie wollen auch den Journalisten leiten, ihm unauffällig Direktiven erteilen. Es entstehen die vielfachen Arten der journalistischen Betätigung, die sich in den Worten offizielles, offiziöses, fachmännisch-berufliches, kritisches, unabhängiges usw.

Zeitschriften- und Zeitungswesen kleiden. Der Impressionist des Gesellschaftlichen wird in seinen Äußerungen etwas gebunden. Ein Schimmer von Klassizität leuchtet in sein sonst ungebundenes, freies Tun und Wesen hinein, und Gefühle der Verantwortung, der Verpflichtung und der äußeren Nötigung bemächtigen sich seiner. Eigene und fremde Moral suchen jetzt die impressionistische Potenz zu meistern oder wenigstens auf bestimmte Bahnen zu weisen. Die Tugendwächter pflegen ob dieser neugeschaffenen Situation das Lied von der Macht der Sklaverei und Konvention anzustimmen. Offenbar trauen sie dem Journalisten keine eigenen politisch-sittlichen Sympathien und Neigungen zu. Allerdings, im echten Journalisten wiegt das frei-impressionistische Moment über. Die gesellschaftlichen Vorschriften und Regeln komplizieren und schränken sein Wesen ein. Dadurch vermag aber seine Äußerung an Klarheit und Stoßkraft zuzunehmen.

Es ist eine alte Geschichte, die sich stets aufs neue wiederholt. Entsteht eine neue Erscheinung von allgemeiner Bedeutung, so sind es gerade die besten und stärksten Geister, die ihr Opposition bereiten. Der Grund davon ist klar. Wie wären diese Geister die stärksten und besten geworden, hätten sie nicht dem Alten in irgend welchem Punkte Weihe und Bedeutung zu verschaffen verstanden. Diese sind es daher, die die schwachen Seiten der neuen Lebensmacht zuerst entdecken. Keiner wie Nietzsche und Tolstoi haben in ähnlicher bissiger Weise das Zeitungswesen und seinen Meister, den Journalisten, einer summarischen Kritik unterworfen. Vor ihnen sprachen sich abschätzend Schopenhauer und Carlyle und in mancher Hinsicht der Demokrat Lassalle über diese neue Form der Bildung und Unterhaltung aus. Bei näherer Betrachtung sind es gar nicht der Journalist oder das Tagesschrifttum, dem diese Männer gram sind. Das fieberhafte und vielfach stillose Leben der Demokratie, das sich in diesen Erscheinungen verborgen hält, ist es, das sie zu treffen glaubten. Die soziale Moderne machte diese rigorösen Geister stutzig. Ihnen fiel die soziale Abhängigkeit des Journalisten und die angebliche Verflachung der Volksbildung auf. Und sie übersahen, daß die sozialpolitische Bildung der Massen vor der Zeit des Zeitungswesens gleich Null gewesen. Eine Form der Totalitätsbildung großen Stils befriedigt auch die Zeitung in mancher Hinsicht das gesellschaftliche Totalitätsbedürfnis des Volkes. Der Begabte und Aufwärtsstrebende im Volke wird durch die tausendfachen Ereignisse, von denen ihm die Zeitung erzählt, aufgestachelt und in Bewegung gesetzt und die Masse beginnt sich vom Gruppengeist, der sie gefangen hält, zu befreien. Sie streift das Lokale, Provinzlerische ab. Welt-

männische Eindrücke und Ansichten werden ihr zuteil. Die gesamte historisch lebende Menschheit tritt vor die Augen. Der demokratische Gedanke der Humanität gewinnt dadurch tagtäglich an Anschaulichkeit und Lebendigkeit. Das Zeitungs- und Zeitschriftenwesen bietet sicherlich ein Gegenstück zur allgemeinen Spezialisierung, wie sie jetzt gang und gäbe ist. Ein Jahrgang einer beliebigen großen Tageszeitung könnte denn genügen, um nach ihr das gesamte Bild unseres Zeitalters zu entrollen.

Mir liegt jede übertriebene Apologie des Zeitungswesens, als eines der bedeutendsten Bildungsmittel der Neuzeit, ganz und gar fern. Nur die groteske Mißdeutung, die die Presse gerade bei den Neueren erfahren hat, gilt es zu beseitigen. Die Zeitung selbst bedarf noch einer inneren Ausgestaltung. Und vielleicht ist die Zeit nicht mehr fern, wo jede größere Tageszeitung von einer eigenen Wochen- oder Monatsschrift aufs intimste inspiriert wird. Der Leser und der Journalist, beide sollen dadurch gewinnen. Besonders macht sich dieses Bedürfnis nach einem eigenartigen System von Zeitung und Zeitschrift in der sogenannten parteilosen unabhängigen oder in der Fachpresse fühlbar. Die extreme Presse, sowohl die klerikal-konservative wie die sozialistisch-demokratische, braucht eine derartige Ausgestaltung in geringerem Maße. Das Dogma der Weltanschauung, das hier bis zur Eintönigkeit das Zeitungswesen durchdringt, hat eher die Freiheit und Entbundenheit nötig, die der Leserschaft mehr konkreten Sinn für die Mannigfaltigkeit des Daseins beizubringen vermögen. Auf solche Weise wird die Zeitung ihrer Bestimmung, die soziale Sprache des Volkes zu sein, sich nähern.

Die Kritiker des Zeitungswesens pflegten an dieses Forderungen zu stellen, die nicht seines Amtes sind. Dadurch artete ihre Polemik in eine negativ-fruchtlose aus, sie selber aber gerieten jenseits der Zeitverfassung. Wer wirklich Abhilfe bringen will, muß sich in den Zeitstrom stellen und erst dort von innen heraus gegen die Zeit ankämpfen. Das Zeitungswesen wegen der Aufgaben schmähen, die es seiner Natur nach nicht erfüllen kann, ist, gelinde geredet, sehr naiv. Die Zeitung verleite zur Verflachung, sie versperre den Weg zur Bücherkultur, sie setze die solide Bildung bedeutend herab, sie wirke entleerend auf die Seele und noch viele andere Sünden werden ihr von der Kritik zur Last gelegt. Selbstverständlich trifft diese Anklage nur für eine ganz verschwindende Minorität zu, die ohnehin zu blasiert ist, um noch der Wirkung der Außenwelt, woher sie auch käme, ausgesetzt zu sein. Der Majorität eröffnet gerade die Zeitung den Weg zum Buch, sie

flößt Achtung vor den autoritativen Geistern ein, sie muntert auf und erfüllt das arme Phantasieleben mit neuem Inhalt und neuen Möglichkeiten. Und obendrein wendet sie den Menschen von den tierisch-erotischen Neigungen etwas ab, mit denen der größte Teil der Mußestunden und der weit größere Teil der Bücher von heute erfüllt sind. Sie impft männlich-politische und allgemein-kulturelle Instinkte ein. Den einzelnen zu konzentrieren und religiös-schöpferisch zu erneuern ist freilich nicht ihre Sache. Nach ihrer Bestimmung will sie beurteilt werden. Und da muß man gestehen: im Zeitungswesen hat die Demokratie, hat die Gesellschaft überhaupt ein vorzügliches Instrument der sozialen Bildung erfunden; vermöge der Presse ist erst eine soziale Sprache in concreto möglich geworden.

Das organi- erte Wissen die Demo- ie. Univer- t und Staat

Man muß die Demokratie am Werke sehen, um den Gedanken, der ihrem vielverzweigten Tun zugrunde liegt, in seiner ganzen Tragweite zu begreifen. Mit ganz anderen Ansprüchen als es die übrigen Gesellschaftsmächte tun, tritt sie an den Menschen heran. In einer gewissen Beziehung darf man sogar sagen: die Demokratie entdeckt erst den Menschen. Erst sie strebt darnach, den aufs neue erfundenen Menschen ganz adäquat, nach Menschenart zu behandeln und darzustellen. Alle Begriffe, in denen sich die Beziehungen des Individuums innerhalb der Gesellschaft kleiden, tauft sie menschlich: Befähigung zu menschlicher Freiheit, zu menschlichem Tun, zu menschlicher Bildung und Erkenntnis. Dieses Vorhaben gestaltet den gesamten Gehalt der Gesellschaft völlig um. Selbst vor den Gesellschaftsmächten kollektiver, theokratischer oder soziokratischer Natur, wie Universität, Kirche und Staat, macht sie keinen Halt. Sie dringt zu den Grundlagen, auf die diese organisierten Bildungsmächte gebaut sind, und stellt sie ernstlich in Frage. Gibt die Kirche vor, ihr Bestand verdanke den Offenbarungen der Gottheit, dem Wollen einer übernatürlichen und übermenschlichen Außenmacht ihre Existenz, so hält es die Demokratie für ihre Aufgabe, den Einfluß einer solchen Kirchengemeinschaft auf das gesellschaftliche Wohl des einzelnen null und nichtig zu machen. Wenn neben den Vernunft- und Verstandespotenzen der Offenbarung, die ihrer Natur nach jeder Gesetzesordnung spottet, eine Rolle zugewiesen werden soll, so muß diese in die Brust des einzelnen, eines jeden Menschen, verlegt werden. Das Vermögen an Ideen, die ja immer mit Möglichkeiten zu tun haben, die Welt des Sollens, der Moralität dünkt ihr als die elementare Form menschlicher Fähigkeit zu sein. Die Religion, die von hier aus die Unantastbarkeit

und so auch Unsterblichkeit des einzelnen fordert, macht auch den Gehalt der ihr zugänglichen Mystik aus. Der Mensch ist es hier, der selbst die Unsterblichkeit sich erkämpft. Ganz im Geiste Kants, der tief humanistisch und demokratisch zugleich gedacht hat. Die Kirche als abgesonderte Macht, die nach eigenem Gutdünken mit der Gottheit verkehrt und in der Folge dem Menschen Vorschriften macht, wie er zu handeln, woran er zu glauben hat, erscheint immer in den Augen der Demokratie als Usurpation des Menschlichen, seines Systems von Rechten, Pflichten und Begabungen, die das menschliche Selbstbewußtsein erwecken. Eher ist dem demokratischen Bewußtsein eine Kirchengemeinschaft verständlich, die jeder Hierarchie bar, nur dazu da ist, um kraft der Gemütsmacht aller Glieder der Gemeine die allgemeine Gesinnung zu läutern und zu stärken. Die Machtsphäre einer solchen Kirche hört aber auf, wo die sozialen und staatlichen Beziehungen, wo die Wissenschaft und Vernunftbildung anfängt. Die Trennung von Kirche und Staat, man könnte auch sagen, die Trennung von Kirche und Gesellschaftsmächten bedeutet für die Demokratie einen Gewinn am Menschlichen. Die menschliche Autonomie, die Freiheit sollte dadurch an Umfang zunehmen. Man geht hier offenbar von Gedanken aus, daß auch das Freiheitsvermögen, über das eine Zeit und Generation verfügt, eine bestimmte Grenze aufweist. Ist es die Kirche, die sich eines Teiles desselben erfreut, so ist die Freiheit der einzelnen und der anderen Gesellschaftsmächte um so geringer. Der Jahrhunderte wütende Streit zwischen Kirche und Staat, Kirche und Gesellschaft kann jetzt, prinzipiell, in der Theorie wenigstens, als erledigt gelten. Sobald die Demokratie die Oberhand gewinnt, kann es zu keinem geistlichen, auf Offenbarungen beruhenden Staat mehr kommen.

Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat wird von einem neuen, weitaus bedeutenderen Problem abgelöst: wie habe sich das Verhältnis des Staates zum organisierten Wissen zu stellen, wie es die Universitas litterarum in konzentriertester Form darstellt, und welche Ansprüche vermag die Demokratie jetzt, im Stadium des Kampfes um die Gesellschaftsmacht, und späterhin, in den Zeiten des Sieges, an die Universität zu machen? Es nimmt mich wunder, daß keiner der politischen Geister in unserer Zeit auf dieses fundamentale Problem des „Kulturkampfes" gestoßen ist. Kant scheint es geahnt zu haben, als er durch das im Jahre 1794 an ihn ergangene Reskript König Friedrich Wilhelms II. von Preußen sich veranlaßt sah, seinen „Streit der Fakultäten in drei Abschnitten" der Öffentlichkeit zu unterbreiten. Die Zeit war aber noch nicht dazu angetan / die Demo-

kratie behauptete noch nicht ihren selbständigen Platz in der Gesellschaft, und das Bildungswesen nahm eine allzu isolierte Stellung an / um den Streit auch auf die Auseinandersetzung zwischen Volk und Bildung, Bildung und Staat auszudehnen. Der Königsberger Philosoph verfuhr auch allzu egoistisch. Ihm war es ein interner Streit der wissenschaftlichen Fächer, und er befleißigte sich, seine Lieblingswissenschaft, die Philosophie, dem Einfluß der Regierung zu entziehen, wenn auch dadurch die Theologie, Jurisprudenz und Medizin der oberen Leitung des Staates vollständig ausgeliefert wurden. Kant schwebte augenscheinlich ein freiheitliches Ziel vor. Er wollte das Denken über die Grundsätze aller Wissenschaft, alles Wollens und aller Bildung keiner göttlichen oder menschlichen Interessenmacht untertan wissen, auch nicht dem Staate, dem er im Grunde bloß profane Zwecke vindizierte: das Wachen über die „natürlichen" Glückseligkeitszwecke des Volkes, wie das Sich-selig-wissen nach dem Tode, der Schutz des Mein und Dein durch die öffentlichen Gesetze und Gewalten und endlich die Sicherung des „physischen Genusses des Lebens an sich selbst (d. i. der Gesundheit und langen Lebens)" (Str. d. Fak., S. 45). Die Philosophie dagegen soll sich an dem Prinzip der Freiheit, nur an dem halten, „was der Mensch selbst hinzutun kann und soll". Die inhaltliche Freiheit der Universität vom Staate, die sogenannte Autonomie der gelehrten Korporation, bezieht sich hier im Grunde nur auf die philosophischen Wissenschaften und schon nicht mehr auf die wichtigen philosophischen Momente in den übrigen Wissenschaften. Kant hat sich die Sache sehr leicht gemacht, indem er sich die dem Staate nützlichen Wissenszweige, ihren Grundlagen nach wenigstens, als ein für allemal fertige und geordnete vorstellte. Der kritische Geist des neunzehnten Jahrhunderts hat uns eines anderen belehrt. Fast alle zehn Jahre werden die Grundlagen und Ziele der Disziplinen umgearbeitet. Selbst die Dogmen der Theologie und Jurisprudenz sehen der Umwälzung entgegen. Mit der immanenten Entwicklung der Wissenschaften in dem Maße, als ihr schöpferischer Drang zugenommen hat, hat sich auch das Verhältnis selbst des unter staatlicher Obhut gestellten Gelehrtenstandes zu den Regierungen geändert. Der Einfluß der Regierungen auf den Universitätskörper bezieht sich mehr auf die Verwaltung und Kontrolle der geschäftlichen Angelegenheiten, als auf den materiellen Gehalt der Lehren. Inzwischen haben die Regierungen im Hinblick auf die Kräfte, die sie ausmachen, auch ein neues Gesicht bekommen. Ihre Männer verkörpern jetzt in noch höherem Maße als es früher der Fall war, bestimmte

Bildungsmächte und Ziele, die ihre Direktiven von den Gewalten des Staats, von den Parteiungen und den zu Recht bestehenden Traditionen erhalten. Regierung und Universität, beide stellen jetzt dynamische Größen dar, und ihr Verhältnis zueinander gleicht nicht mehr dem Verhältnis von Regierenden zu Regierten oder gar eines Arbeitgebers zu einem Arbeitnehmer. Im besten Falle haben hier konstitutionelle Beziehungen stattzufinden, Arten verschiedener Bildungsmöglichkeiten treten in Wechselwirkung und Kampf miteinander.

Erst bei solcher Lage der Dinge ist es nötig, daß man das Problem der Autonomie der Universität und Wissenschaften aufs neue überdenkt. Ist die Universität als freie Werkstatt aufzufassen, in der gesellschaftlich nützliche und menschlich notwendige Kenntnisse und Erkenntnisse produziert werden, die ein jeder, die Regierungen und Staatsorgane mit inbegriffen, nach seinem Gutdünken, gemäß den eigenen Zwecken gebrauchen kann? Oder ist die Universität und sind mit ihr die anderen höheren Lehranstalten Organe und Institutionen des Staates und so auch den Regierungen unterordnet? Die verschiedenartigen Bestimmungen und Gewohnheiten, die tatsächlich dieses Verhältnis in den Staaten der Gegenwart regulieren, machen keineswegs das Problem überflüssig, das also lautet: Ist die völlige Unterordnung der Hochschulen dem Staate oder sind konstitutionelle Beziehungen zwischen beiden, oder aber ist die Trennung der Universität vom Staate als wünschenswert anzusehen?

Der aufgeklärte Absolutismus, der im Geiste der Platonischen Tradition wandelte, und unter den Denkern G. W. Fr. Hegel und Aug. Comte neigten zur ersten Lösung. Als Organ der höchsten Weisheit / und in diesem Lichte sahen sie den Staat / sollten die Regierungen auch den Universitäten Vorschriften machen. Abgesehen von der ganzen Insolvenz dieser Staatsauffassung, birgt die hier vindizierte Lösung eine unfruchtbare Tautologie in sich. Die Weisesten und Ausgezeichneten sollen auch die Anstalten des Geistes regieren und ihrem Tun Grenzen setzen, die Weisesten und Ausgezeichneten vermögen aber erst in der Anstalt des freien Geistes zu dem zu werden, was sie zum Regieren befähigen könnte. Die Demokratie versagt dieser Lösung ihre Zustimmung noch aus einem anderen Grunde. Sie kann es nicht billigen, daß der Geist, der die menschlichen Freiheiten und Satzungen produziert, seiner Selbständigkeit und Autonomie beraubt werden soll. Sie ist nicht gewillt, das Geschick der Bildung völlig in die Hände der Regierung zu geben, die ihrer Bestimmung nach den Zwang zur sozialen

Logik, zum sozialen Zusammenleben um jeden Preis zu bekunden hat. Das Ziel des Staates: eine verhältnismäßig homogene „logische" Ordnung zu schaffen und aufrecht zu erhalten, fällt ja nicht ganz mit dem Ziele der menschlichen Totalität oder wenigstens mit dem Freiheitsziele des einzelnen, mit seinem Streben zur Autonomie zusammen. Wie mit der Staatsgewalt, so will sie auch mit den höheren Bildungsanstalten verfahren. Diffusion, Verteilung unter den dezentralisierten gesellschaftlichen Mächten, wie Stadt, berufliche Korporationen usw. / die Loslösung von dem unbedingten, absoluten Willen des Staates ist ihr verborgener Gedanke. Die Universitäten der nordamerikanischen Republik, die zum großen Teil privater Initiative und Beihilfe ihre Existenz verdanken, sind eher nach ihrem Wunsche. De facto aber, wenigstens in Europa ist es der Fall, würde die völlige Trennung der Universität vom Staate auf unüberwindbare finanzpolitische und traditionelle Schwierigkeiten stoßen. Ein konstitutionelles System erscheint hier eine der Demokratie würdigere Lösung zu sein.

Das Interesse der Demokratie liegt in der Wahrung der freien wissenschaftlichen Überzeugung. Wird diese durch eine sicher garantierte Selbstverwaltung (Autonomie) erlangt? Die Besetzung der Lehrstühle, auch bei völliger Autonomie, wird in der Regel von wissenschaftlichen Parteien gehandhabt, wobei soziale, konfessionelle und verwandtschaftliche Rücksichten nicht ohne Wirkung auf die Wahl bleiben. An vielen deutschen Universitäten gilt noch heute die Sitte, die strenger als ein Gesetz durchgeführt wird: der Privatdozent habe den Beweis zu liefern, daß ihm seine Mittel es ohne weiteres erlauben, „standesgemäß" zu leben. Nicht selten ist der junge Mann, der um die Hand der Tochter des Inhabers des Katheders erfolgreich wirbt, auch der glückliche Kandidat für den freigewordenen Lehrstuhl. In Frankreich bilden so manche Geschlechter ganze Gelehrtendynastien, deren Namen im Munde aller eingeweihten Kreise sind. Persönliche Sympathie und Zufall spielen auch eine Rolle. Mit einem Worte, die Autonomie als solche vermag ebenso wenig der natürlich vor sich gehenden sozialbiologischen Selektion Abbruch zu tun, wie es die Regierungen, die ja auch von lebendigen Menschen gehandhabt werden, es zu vollbringen vermögen. Wie soll man hier zwischen der heteronomen, von den Regierungen verwalteten Universität und der autonomen, von den jeweiligen Parteien der Wissenschaftler geleiteten Hochschule die Wahl treffen? Die Demokratie, die einer Selektion der Talente als solcher das Wort redet, vermag zur Zeit, wo sie noch mitten im Kampfe um Staats- und Gesellschaftsmacht begriffen

ist, keinen endgültigen Schluß zu fassen. Die Konvention zwischen Regierung und Universität bleibt noch immer die aussichtsvollere Lösung. Besonders in den Staaten, wo der Einfluß der demokratisch gesinnten Parteiungen sich direkt auf die ausübenden Gewalten erstreckt, würde es gut sein, wenn die Demokratie von Zeit zu Zeit mit dem Dogma von der absoluten Autonomie der Universitätsverwaltung brechen würde. Es zeugt von einem ungesunden Zustand des gesamten Staats- und Gesellschaftslebens, wenn die bewährten Elemente der Demokratie es zu keiner führenden Stelle in der gelehrten Republik zu bringen vermögen. Nicht nur um das Schulwesen, direkt um das höhere Bildungswesen, das die grundlegenden Anschauungen für Regierung und Verwaltung, für Wirtschafts- und Rechtsauffassung produziert und letzten Endes maßgebend für Geschichtsunterricht, für Menschenbewertung, für die menschlichen Angelegenheiten schlechthin ist, muß der Kampf der humanitären Demokratie (in welcher auch Parteiung sie anzutreffen ist) geführt werden. Hic Rhodus, hic salta! Die Demokratie selbst hat dafür Sorge zu tragen, daß der üble Ruf, der ihr nachgeredet wird: in ihrem Säckel seien keine Mittel für höhere Bildungszwecke vorhanden / ein Ruf, den ihr die Führung der demokratischen Kleinstaaterei eingetragen hat (nomina sunt odiosa, den Eingeweihten werden sogar Beispiele aus dem deutschen Sprachgebiete in Erinnerung sein) / je früher desto besser aus dem Gedächtnis der Geschlechter ausgemerzt werde. Ist sie einmal Herr des gesamten Bildungsorganismus, von der Elementarschule bis zur höheren Lehranstalt geworden, so hat sie alles gewonnen.

Was der Demokratie fehlt, ist die Einsicht, daß die wissenschaftliche, philosophische, künstlerische und technische Bildung den Hintergrund des gesellschaftlichen Kosmos ausmacht. In dem Maße als die Kirche mit ihren Offenbarungslehren die Macht über Staat und Gesellschaft verliert, geht die Hegemonie im Leben der menschlichen und menschheitlichen Beziehungen zu den Wissenschaften und Künsten, in letzter Linie zu den Äußerungen des Verstandes und der Vernunft über. Die Frage nach dem Verhältnis von wissenschaftlich-philosophischer Bildung und Staat, nach Analogie zum Problem: Kirche und Staat lösen zu wollen, d. h. für die Trennung des Bildungswesens vom Staate plädieren, würde der Auflösung, dem Niedergange des Staates gleichkommen. An keine Bildungsforderungen gebunden, würden die Staatsgewalten in Wilkür und Zwang ausarten! / Nur ist die Präponderanz der Bildung über Staat und Gesellschaft in nichts der Herrschaft der kirchlich-geistlichen Macht der Vergangenheit ähnlich. Die Bildung

besitzt nicht die Fähigkeit, als kollektive, sichtbare, abgeschlossene Macht aufzutreten. Ihre Wirkung ist eine fortwährende Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur und Gesellschaft, sie bedeutet den Streit der Gesellschaftsmächte untereinander, und der oberen Maximen und Normen der Vernunft, der Humanität mit ihnen allen. Die Hegemonie der Bildung heißt die Nötigung und Selbstnötigung des Staates und der Gesellschaftsglieder zum urteilen, heißt die Willenskämpfe in geistige Kämpfe umwandeln, die zu verbindlichen und verpflichtenden Ansichten und Handlungen führen und kraft der Übung führen müssen. Wie die Parlamente politische Urteile und Gesetze produzieren, so tut es das gesamte Bildungswesen in bezug auf die gesellschaftlichen Beziehungen, sowie im Verhältnis zur Natur und dem Natürlichen im Menschen. Die Macht des allgemein Menschlichen gewinnt unauffällig die Oberhand. Dahin führt nun auch der Weg der Demokratie.

Der Streit der Gesellschaftsmächte

Parteikämpfe
Sozialismus

Die Theorie, die Bildung überhaupt drängt den Kampf der gesellschaftlichen Mächte auf die Bahn der geistigen Auseinandersetzung. Keiner, der im öffentlichen Leben steht, wagt es noch, seine Bestrebungen als nackte Interessenkämpfe zu qualifizieren. Die Macht der Triebe und egozentrischen Neigungen als Argument oder Ziel in den öffentlichen Kämpfen hat abgewirtschaftet. Wer zur gesellschaftlichen Macht und Geltung gelangen will, muß sich zu irgendwelcher Partei bekennen oder muß wenigstens einer sozialen Wahrheit huldigen, die die Fähigkeit besitzt, zum Gehalt einer Parteiung zu werden. Die politische Partei wird aber stillschweigend vom Gedanken geleitet, die Verwirklichung ihres Programms habe dem Haushalt der staatlichen Menschenfamilie in toto zu dienen. Insofern sie auf dieses summarische Lebensziel eines Staates hinausgeht, verdient sie, Partei genannt zu werden. Der Kampf der Parteien stellt sich daher in letzter Linie dar als Streit der Ziele, die dem Staate vindiziert werden. Im Leben setzten sich gewöhnlich diese Ziele in Vorschriften um, die auf eine bestimmte Gliederungsart der Staatsbürger, auf die Regelung ihrer aktiven Beziehungen zueinander und auf die Vereinheitlichung dieser so geordneten Beziehungen zu einem Staatsganzen hinauslaufen. Soziale Ordnungsarten, die die jeweilige soziale Wahrheit ausmachen, sind somit das Ziel der Staaten und zugleich das der sie befruchtenden und tragenden Parteien. Der Streit der Parteien erweist sich als eine Auseinandersetzung von sozialen Wahrheiten, als Kampf um und für die Staatswahrheit (ausführlich darüber siehe das Kapitel: Vom Willen zur Parteiung in meiner Schrift: Ideen zur Philosophie der Kultur). Wie soll die Wahrheit oder das Ordnungsziel des Staates beschaffen sein und gehandhabt werden, welchen Gesellschaftsmächten soll er Vorschub leisten? Soll sein Tun die aristokratische oder humanitär-demokratische Auslese begünstigen oder soll er gar in seiner Eigenschaft als Organ des Zusammenschlusses der nacheinander lebenden Generationen nur sich selbst, dem Interesse seines Bestehens dienen? Die Willensrichtungen, von denen die einzelnen Gesellschaftsmächte getragen werden, ihr Drängen, ihre unmittelbaren Aktionen reichen nicht aus, diese Probleme einer Entscheidung entgegen zu bringen. Es gehört

Einsicht und Wissenschaft dazu, um sich in dieser politischen Praxis zurechtzufinden. Die großen Strömungen innerhalb des Kulturaktes, wie Aristokratie, Demokratie, Theokratie und Revolution liefern nur die grundlegenden, ersten Standpunkte und Methoden, vermöge deren man an das politisch-gesellschaftliche Problem heranzutreten vermag. Mit ihnen von Hause aus bewaffnet, gehen denn auch die einzelnen Parteien zu Werke.

In diesem Streite der Gesellschaftsmächte und Parteien untereinander und mit dem Staate beharrt die Demokratie auf ihrem alten Standpunkte. Sie will die Autonomie des Menschen, sein Gedeihen und Wachsen gewahrt wissen. Der Staat, der vorgibt, eigene, außermenschliche Zwecke zu verfolgen, ist ihr vom Übel. Mit dem nationalen Ruhm, um des Ruhmes willen, mit dem Gedanken eines eigenen Staatsschicksales vermag sie sich nicht zu befreunden. Ihre Ideologen lassen zwar die Liebe zur Auszeichnung des eigenen Staatswesens gelten. In diesem Falle hat der Staat durch sein Auftreten den Beweis zu liefern, daß seine ihm Ruhm einbringenden Taten der höheren Gesittung gedient haben. Beim gewöhnlichen, selbst erfolgreichen Eroberungskrieg bleibt in der Seele der modernen Demokratie ein unaussprechliches Gefühl des sittlichen Unbehagens zurück. Nicht allein die Verletzung des Gerechtigkeitsgefühls führt dazu. Die Loslösung des Staates vom Volke, die Selbstherrlichkeit, die er dadurch zur Schau trägt, erzeugen es im höheren Maße. Eine Ausnahme stellen die Verteidigungs- und Freiheitskriege dar. Der wunderbare Siegeslauf des bonapartischen Feldzuges zählt zu ihnen. All dies hängt mit dem Schwerpunkt demokratischer Politik zusammen. In der Erweckung menschlicher Kräfte, die die materiellen und geistigen Freiheiten allen gewähren, vor allem in der Garantie der autonomen Existenz für alle Individualitäten sieht sie ihren Beruf. Daher die gründliche Absage seitens der Demokratie an die übermenschlichen Zwecke, sei es natürlicher, göttlicher oder welthistorischer Art, daher auch ihre kritische Haltung gegenüber der Theokratie, Aristokratie und dem eigenen historischen Zielen nachgehenden Staatswesen.

So sieht die Norm in ihrem Urzustande aus, ehe die vielgestaltige Kultur und der einfache Druck des Gemeinschaftswillens sie vor prinzipiell neue Tatsachen stellen. Das gleichzeitige Teilnehmen des einzelnen an verschiedenen Tätigkeitsgebieten, was durch die allgemeine Teilung des Kulturaktes, seiner Tätigkeiten schlechthin erfordert wird, hat die Individualität des sozial tätigen Menschen in eine Mannigfaltigkeit von personenhaften

Äußerungen zerlegt. Um jetzt der Autonomie der eigenen Person habhaft zu werden, muß man den Kampf nach vielen Fronten führen. Man sieht sich genötigt überall dort, wo man tätig ist: im Staate, im Wirtschaftsleben, im Parteileben usw., die eigene Selbständigkeit zu wahren. In Wirklichkeit wird man angesichts dieser allgemeinen Zersplitterung der sozialen Person veranlaßt, jedesmal, von Fall zu Fall, nach der Wahrnehmung der Interessen einer Teilpersönlichkeit zu streben. Man gelangt zum Bewußtsein des sozialen Selbst und zur Macht als Staatsbürger, als Zünftler (Repräsentant einer wirtschaftlichen Gilde), als Parteiangehöriger. Der soziale Gehalt der Menschen ist verteilt worden, seine Rollen im Leben haben sich vervielfältigt. Vor lauter Tätigkeitsarten sieht man nicht mehr die Tat, die Person verschwindet in der Mannigfaltigkeit der Teilpersonen.

Dieser den Soziologen längst bekannte Tatbestand stellt die Demokratie vor eine doppelte Aufgabe: den Freiheiten, die mit dem Auftreten der Teilpersonen gegeben sind, zur Autonomie zu verhelfen und dann die Freiheiten zu einer Freiheit, die Teilpersonen zu einer Person zu sammeln. Als Beispiel des Kampfes um die Teilperson und ihre Freiheiten kann uns das kollektive Auftreten der Lohnarbeiterschaft, das von ihr verfochtene Koalitionsrecht dienen. Indem hier aber die Arbeiter ihre Menscheninteressen auf kollektivem, solidarischen Wege wahrnehmen, übertragen sie unumwunden, wenigstens im Stadium des Kampfes, die Attribute ihrer Person auf die Koalition. Die Koalition erhebt den Anspruch auch vom Staate, als juridische Person anerkannt zu werden. Es spielt sich hier theoretisch gesehen ein ähnlicher Prozeß ab, als es bei der Bildung der vielen zum Volke, zur volonté générale der Fall gewesen war. Nicht die Summe der Einzelwillen sind hier zu einem Gesamtwillen addiert worden. Die Akkumulation von tausend Einzelwillen ist nie imstande einen sie alle umfassenden Willen von reiner Strebigkeitsart zu bilden. Ein eigener Gemeinschaftswille, dem die Einzelwillen unterstellt sind, hat Platz gegriffen. Der Gehalt und Umfang der letzteren hat bloß die Macht und Stärke des Gemeinschaftswillens oder der Gemeinschaftsperson bestimmt. Um die Freiheiten zu erlangen, mußte man vielfach die Freiheit einbüßen. Die Koalition, die Partei, der Staat sind jetzt die Träger der Freiheit. Die soziale Atomistik ist dadurch getötet, aber auch die Autonomie der Einzelperson ist stark getroffen. Für die Demokratie bleibt kein anderer Ausweg übrig als das Auftreten der Gemeinschaftspersonen mit humanitärem Geist zu erfüllen, damit sie dem ein-

zelnen ein Äquivalent für das, was er ihnen von sich gab, zu bieten vermögen, und zugleich auf den Zusammenschluß der Teiltätigkeiten und somit der sozialen Teilpersonen zu einer Gesamtperson zu achten. Die sozialistische oder soziokratische Idee, die den Lebensinhalt des Gesellschaftlichen und des einzelnen möglichst gleichstellen will, zwischen ihnen einen Ausgleich, ein lebendiges Korrespondieren anstrebt, ein im Grunde antikes Ideal, drängt sich der modernen Demokratie von selbst auf. In der demokratischen Praxis bleibt der Sozialismus, der die soziale Kosmosidee bedeutet, nur Methode und Standpunkt, die bloß nach Zeit und Umständen angewandt zu werden verdienten. Der Sozialismus geht von einem Gedanken aus, dessen Realisierung das Verhältnis des einzelnen zu den kollektiven Individualitäten der Gesellschaft den inneren Beziehungen des animalischen Menschen zu seiner Gattung, zu seinem Geschlecht und schon im geringeren Maße zu seiner verwandtschaftlichen Sippschaft formell gleichstellen würde. Zwischen dem Individuum und den Ganzheiten, deren Forderungen man hier innerlich nachgibt, sind keine großen Kollisionen möglich. Alle sind hier durch die Gattungs- und Geschlechtstriebe und Ziele gleich beschränkt aber auch bereichert. Ob sich auch der Träger der Kultur, das Individuum der sozialen Welt, eine ähnliche Rolle gefallen lassen wird, ist sehr fraglich. Die Mannigfaltigkeit der zentrifugalen Willensrichtungen, die stets eine starke individuelle Tendenz bekunden, widerstrebt diesem Ideal der allzu starken Betonung der kollektiven Gattungsinteressen aufs entschiedenste. Alle Zeichen sprechen dafür, daß es auch innerhalb der demokratischen Kultur zu einer großen, dauerhaften Auseinandersetzung zwischen Demokratie und Soziokratie, zwischen dem Geltungswillen und dem Gemeinschaftswillen kommen wird. Blickt man noch tiefer, ist es die Einzigkeit im Menschen, sein Wille zur Eigenart und Umwälzung, dem schon die gesetzgeberische Tat des demokratischen Wesens Gebundenheit bedeutet, der in diesen Kämpfen den Zielen des Gemeinschaftswillens sehr gefährlich werden kann. Wo es der Demokratie nicht gelingen wird, mit Hilfe der Autonomie des Menschlichen, mit Hilfe seines Rechts die Kultur zu beherrschen, wird sie zwischen der Revolution und der Soziokratie zu wählen haben. Ihr Verhältnis zum Aristokratentum, das nach sozialer Überlegenheit strebt und die Selektion in der Kultur auf bevorzugte Minoritäten beschränkt wissen will, wird sicherlich konstant ein negatives bleiben.

Man muß sich ein wenig in den Geist der demokratischen Autonomie vertiefen, um zu verstehen, inwiefern die Beschränkungen, die von den Gesellschaften dem Individuum auferlegt werden, als die Freiheit hemmende Äußerungen empfunden werden. Die Autonomie bedeutet hier sowohl das freie Verfügen über sich selbst und die eigenen Kräfte wie das Sich-Bestimmen und Beschränken-lassen durch irgend ein Gesetz, das der individuellen oder sozialen Vernunft entstammt. Sie ist eine von der Notwendigkeit getragene Freiheit oder wie man sich auszudrücken pflegt, eine Gesetzesfreiheit. Um der Freiheit habhaft zu werden, ist es nötig, daß man einer Mannigfaltigkeit von momentanen Bedürfnissen entsagt und sich der Führerschaft des Gesetzes anvertraut. Das Gesetz verleiht den Aktionen des Individuums eine neue Richtung.

Das Problem: Der Einzelne und die Gesellschaft. Versuch einer neuen Lösung. Freiheit, Notwendigkeit und Fatum

Die Demokratie hat nie ein Hehl daraus gemacht, daß für sie keine Freiheit ohne Notwendigkeit, keine spontane Ausbreitung ohne Bestimmungen möglich sei. Wie kann es denn zur Freiheit kommen, denkt man hier, wenn der einzelne im Verhältnis zu den eigenen Daten des Lebens wie in den Beziehungen zu den Mitmenschen sich selbst, der Mannigfaltigkeit der verschiedenartigen Triebe und Wünsche überlassen werden sollte. Er würde dann sicherlich zur Beute all dieser Mächte oder irgend einer Mechanik derselben werden. Nicht der Mensch würde auf diese Weise an die Freiheit gelangen, sondern die entmenschlichten Kräfte und Mächte würden es sein. Alles in dieser Welt setzt Existenzbedingungen voraus, und nun soll die Freiheit allein diese entbehren? Alles was die Natur und Menschenwelt hervorbringt ist mit Kosten verbunden, bedeutet Anwendung von Mühe, Überwindung und Kraft und führt zu einer Neuordnung der bereits vorhandenen Mächte und Äußerungen / und nur die Freiheit des Menschen soll als deus ex machina, als Tat der Offenbarung möglich sein! Keinesfalls. Die Demokratie denkt wissenschaftlich, für die Wissenschaft gibt es aber keine zusammenhanglosen, isolierten Erscheinungen und Äußerungen, die nur sich selbst untertan sind. Auch die Freiheit macht keine Ausnahme von dieser Regel. In den tausendjährigen Prozessen der Sitten- und Rechtsbildung, der Volks- und Gesellschaftsgestaltung haben es die vielen zur Genüge gelernt, wie Freiheit wahrgenommen und gewonnen wird. Sie haben sich in der gegenseitigen Beschränkung und Selbstbeschränkung (Selbstbeherrschung) geübt, und das demokratische Bewußtsein hat das Resultat dieses Kampfes um die Freiheit formuliert: Die Fähigkeit des Menschen, eine Auswahl unter den Lebensmächten zu treffen, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden

und die so gewonnene Scheidung an ein Gesetz, an eine Funktion der menschlichen Vernunft zu binden / vom wissenschaftlichen Vermögen des Menschen hängt das Schicksal seiner Freiheit ab.

Die Notwendigkeit ist ebenso ein Gut, wie die Freiheit als reine Spontaneität es ist. Durch das hier stattfindende Sich-bestimmen-lassen oder Tragen-lassen von einer Macht oder einem Gesetz fühlt sich der Mensch oft in seinem Fluge erst recht erleichtert. Die Notwendigkeit legt nicht nur Beschränkungen auf, ihr Beruf im Leben ist es auch, den Menschen vielfach zu entlasten. Neben der Freiheit, die an sich zum bedingungslosen Eingreifen und Umschaffen führt, muß es auch eine Notwendigkeit geben, die manche Aufgabe dem Menschen nimmt. Sollte es irgendwo einen Gott geben, der stets aus lauter Freiheit sich eine Welt schafft, so könnte der lebendige Mensch kein Verlangen tragen, ihm ähnlich zu sein. Die Freiheit würde es zu keiner konzentrierten, menschlichen Tat kommen lassen, sie würde den Menschen selbst töten. Der Demokratie geht aber nichts über die Geltung dieses mit Freiheit und Notwendigkeit hantierenden Menschen. Das göttliche Übermenschentum scheint ihr nicht minder einen Verrat an dem Humanismus zu bedeuten wie die Naturwillkür des Titanentums und die revolutionäre Überhebung der Prometheiden. Nur darf der Zusammenhang der Ereignisse und Mächte, die Notwendigkeit schlechtweg, die draußen waltet und die Freiheit vielfach repräsentiert, nicht als Zwang und Not empfunden werden. Wo die Notwendigkeit zum Zwang wird, dort versagt die Demokratie ihr das Gefolge.

Was die Freiheit und Notwendigkeit dem Wesen nach sind, welcher Sinn ihnen von der Philosophie vindiziert wird, kann uns hier nicht weiter interessieren. Auf die Freiheiten und Notwendigkeiten des Lebens, wie sie tagtäglich von der Gesellschaft und den Gesellschaftsmächten produziert werden, kommt es zunächst an. Die Philosophie unterscheidet zwischen wirklicher und imaginärer Freiheit oder Notwendigkeit, das Leben in der Gesellschaft kennt lauter Zustände und Erlebnisse beider. Allenthalben, wo der Mensch aktiv auftritt, sei es als einzelner oder in Gemeinschaft mit anderen, schafft er unwillkürlich Freiheiten und Notwendigkeiten herbei. Nicht ihr Bestand, sondern ihre ununterbrochene Produktion ist hier von Wichtigkeit. Wenn z. B. der Wissenschaftler dem Menschen, der in gesellschaftliche Beziehungen tritt, entgegentritt: Du meinst zu schieben, wirst aber geschoben, denn du handelst naturgesetzlich und nur hinterdrein erklärst du deine Handlungen und Äußerungen für frei / so mutet dies alles den

im Leben stehenden Menschen, sowohl den Staatsbürger wie den Träger der sonstigen bürgerlichen und sozialwirtschaftlichen Tätigkeiten gleichgültig an. Es verrät gerade Mangel an wissenschaftlicher Einsicht, wenn man die Freiheiten, die im sozialen Leben geübt werden, als illusionäre hinstellt. Dies nur ein Beweis dafür, wie wenig Rechenschaft die sogenannten Soziologen (die ja immer die Worte im Munde führen: die Gattung, die Gesellschaft, die Gruppe, die Korporation erläßt Befehle und zwingt zum Handeln), sich über die Güter Freiheit und Notwendigkeit ablegen. Die Ergebnisse der Moralstatistik, der Geburts- und Sterbestatistik, der Statistik der Selbstmorde usw. usw. und vor allem die Handlungsweisen, Vorstellungen und Begriffe der Mehrzahl liefern den angeblichen Beweis für die Hinfälligkeit der sozial-menschlichen Freiheiten. Erblichkeit und Gruppenzugehörigkeit gestalten den Kreis der Spannungen noch enger. Sollen diese Tatbestände gegen die Freiheit des einzelnen im Gesellschaftsleben sprechen? Mit demselben Rechte kann man sie für die Freiheit ins Feld führen, indem man sie als Bedingungen jener auffaßt. Und wo der einzelne aktiv, als Subjekt auftritt, sind sie auch als solche zu qualifizieren. Der Emporkömmling, der seine engere heimatliche Gruppe verläßt und um eine neue, höhere Lebensstellung kämpft, produziert oder bekundet trotz der Hindernisse, die seinem Streben sich in den Weg stellen, ihn oft zu Boden werfen, sicherlich ein Freiheitsvermögen von besonderer Art. Ein anderes Beispiel. Durch die staatlichen Bestimmungen über die Freizügigkeit oder durch die Neugestaltung der Staatsverfassungen sind tausendfache Bedingungen geschaffen worden, um Freiheiten en masse zu produzieren. Mit ihnen meldeten sich aber auch die Notwendigkeiten, die nach zweierlei Richtungen tendieren. Sie werden zu einem Glied der Freiheitsäußerung, wo sie die Fähigkeit aufweisen, als Selbstbestimmung aufzutreten; erscheinen sie aber in der Form von Mächten, die von außen, ohne innere „Selbstnötigung", ohne Zutun des Menschen hervortreten, so gestalten sie sich zu sozialen Zwangsvorstellungen und Empfindungen. Das Gespenst des Fatums wird sichtbar. Angesichts solcher Lage der Dinge würde man geneigt sein, die sozialen Zwangsvorstellungen bloß als imaginäres psychisches Phänomen gelten zu lassen, das etwa durch Erziehung wieder gut gemacht werden kann. Ich möchte gleich erklären, wie dieser Gedanke verstanden werden will. Wo die Notwendigkeit sich von der Freiheit völlig loslöst und sich als die Handlung oder die Gesinnung beherrschende Macht kund tut, dort tritt das Fatum in Erscheinung. Zwang bleibt Zwang, auch im Falle, daß der Untergeordnete durch Übung und Er-

ziehung die ihm auferlegten Lasten in Freuden trägt. Ein Sklave, der sich in seinem Sklaventum fröhlich und frei fühlt, ist wohl möglich. Seine Freiheit, die bloß ein imaginäres Erlebnis ist, hat nichts mit den von der demokratischen Gesellschaftsmacht produzierten Freiheiten gemein. Die Ausspannung des Menschlichen in der Welt kommt hier zu kurz.

Wenn ich so nachdrücklich auf die Wichtigkeit eines wahren Verhältnisses zwischen Freiheit, Notwendigkeit und Zwangsmacht (Fatum) hinweise, so hat es seinen besonderen Grund. Das gesamte Problem: der Einzelne und die Gesellschaft, liegt hier verborgen. Sich über die Grenzen der gesellschaftlichen Autoritäten, über das Individuum, klar zu werden, heißt das verwickelte Drama, das von diesen drei Mächten aufgeführt wird, entwirren. Mit der bloßen, empirischen Feststellung der Kontroverse zwischen Privatleben und gesellschaftlichem Einfluß, wie es z. B. John Stuart Mill in seiner Abhandlung „Über Freiheit" (Deutsch von David Haeck) tut, kommt man weder der Sache auf den Grund, noch wird es möglich, irgendwelche regulative, irgendwelche führende Prinzipien zu gewinnen.

Würde es eine Gesellschaft geben, wo die Freiheiten und Notwendigkeiten des Lebens völlig miteinander in eins verschmelzen, so wäre es aus mit der gesellschaftlichen Dynamik. Das Zusammenfallen der „Art" und der „Gattung", des Individuums und der Gruppen würde in Stagnation enden. Auf ein befruchtendes Zusammengehen, auf eine organische Einheit beider geht die Demokratie hinaus. Nur ein solcher Weg führt zur Autonomie, zu ihrem Menschenziele innerhalb der Gesellschaftsgrenzen. Gewinnen aber dauerhaft die Notwendigkeiten die Oberhand über die Freiheiten, so endigt das Leben in Zwangsvorstellungen, im Fatalismus. Die „Entlastung" des einzelnen durch die Gesellschaftskreise geht hier so weit, daß am Ende der einzelne von jedweder Freiheit „entlastet" wird. In dieser Richtung bewegen sich nun all jene Bestrebungen, die vom öffentlichen Geist als reaktionäre bezeichnet werden. Ihr endgültiger Sieg würde alle freien Regungen der Person ganz auslöschen. Mit ihnen wäre auch die Autonomie aus dem Kreise der Gesellschaft ausgeschieden. Das Gegenteil ist wohl möglich: die Revolutionen (im nicht metaphorischen Sinne) sind es, die dem Wirklichkeit zu verschaffen suchen. Hier überragen die Freiheiten die Notwendigkeiten des Lebens. Im Rechtsleben bedeutet es soviel, wie die Überwucherung der „Rechte", der Ansprüche über die Pflichten und Schuldigkeiten. Der einzelne gestaltet sich zu einem revolutionären Wesen, das aller Ordnungen und Satzungen spottet. So bleibt der Gesellschaftsakt, der von den Freiheiten und

Notwendigkeiten zusammengehalten wird, fortwährend von der Revolution und dem Fatum umschlossen. Die Einzigkeit im Menschen tendiert in die Richtung zur unbedingten revolutionären Äußerung, die Hypertrophie des Gemeinschaftswillens, von welcher Macht er auch repräsentiert wird, bringt den Sinn der Despotie des Fatums bei. In den Kulturen des alten Orients, die in sozialer Beziehung eine Kastenordnung aufweisen, gelangte denn auch die gedankliche und gesellschaftliche Despotie zu ihrer höchsten Blüte.

Das Tun und Lassen des Menschen in der Gesellschaft ist es nicht allein, das die Notwendigkeiten und die Freiheiten hervorlockt. Der einzelne lebt noch in einer Atmosphäre von Bildung und Wissenschaft, die seinen Schaffensdrang und das Phantasieleben beeinflussen. Er sieht, schaut sich selbst und die Umwelt immer durch ein Medium von Geistigkeit an. Was tief auf die Gestaltung der Erlebnisse und Auffassungen von Welt und Leben einwirkt. Eine Zeitungsnotiz, der Charakter eines Romanhelden, die Gebärde des Schauspielers, eine wissenschaftliche Erkenntnis oder ein solches Vorurteil und vor allem das allgemeine Bildungswesen, das allen gesellschaftlichen Äußerungen inne wohnt, lassen den Menschen von heute das Leben vielfach anders beurteilen, als es durch die eigenen Willensäußerungen gegeben ist. Noch nie zuvor haben Menschen so oft fremde Rollen gespielt, Tränen Anderer geweint, mit fremdem Stolz sich gebrüstet, als es in unserer durchgebildeten Zeit der Fall ist. Literatur und Schauspiel, das Spiel auf der Straße und in den repräsentativen Körperschaften, auf der redenden und stummen Bühne, wirken hier geradezu despotisch. Wir kommen aus der Suggestion gar nicht heraus. Was für Wunder, wenn gerade die sensiblen und mit den Forderungen der Gesellschaften am innigsten verwachsenen Kreise gar nicht zum Leben, zur Kultur im „Original" gelangen: aus den Kreisen ihrer Erlebnisse und Auffassungen scheiden die eigensten Neigungen und Möglichkeit aus, Massen von „Bildung" hausen jetzt in ihrem Innern. Das geistige Medium, vermöge dessen man etwas mehr und anders fühlt, als es dem eigenen Habitus angemessen ist, verdrängt den einzelnen und seine Freiheit. Zwangsvorstellungen bemächtigen sich am Ende seiner. Als Beispiel denke man wieder zurück an die von der Wissenschaft selbst mißverstandene Moralstatistik, ferner an die Lehren vom angeborenen Verbrecher und endlich an die Vererbungsdoktrin mit ihren Gespensten von der erblichen Belastung / das Streben, die Kulturfähigkeiten durch die Rassenangehörigkeit zu bestimmen, ist im Grunde ein Spezialfall der Vererbungslehre / gar nicht zu reden von der materialistischen Philosophie,

die zu einer radikalen Entmenschlichung führt. Wie ein Fatum, das bindet und der Freiheit beraubt, wirken diese Produkte der Bildung. Selbstverständlich sucht das humanitäre Denken, das das Denken der Demokratie ist, über all diese schreckenden Traumgestalten hinwegzusehen. Mit ihrem Ruf: Handle, gestalte um, aber verletze nicht das Menschliche, durch die Aktionen will sie des Fatums Herr werden. Wo der Wille in Bewegung geriet, und möge er dabei unterliegen, dort schlägt die Freiheit den Fatalismus aus dem Wege. Wie der Teufel vor dem Kreuz, so fürchtet sich das Fatum vor dem aktiven Auftreten. Und da heißt es abermals, seine menschliche Autonomie bewahren und den einzelnen gegen die Zwangsmacht ausspielen. Das Fatum, zumal das soziale Fatum treibt aber Zauberkünste. In den Kreisen, die vom Erwerb ihrer Hände leben, stiftet es in hohem Maße materielle Sorgen und soziale Ehrensorgen, die den Menschen mit Unruhe erfüllen und zu Boden werfen. Die vom Unglück heimgesuchten Massen sind jetzt zu schwach, um ihre eigensten Freiheiten zu bekunden. Sklavengeist, was nur eine andere Gestalt des sozialen Fatalismus bedeutet, nistet sich tief in die Seelen der Sorgenvollen, und den „Menschenverbesserern", rechts und links, wird es leicht, ihre Geschäfte zu verrichten. Der wahren Demokratie werden so Hindernisse in den Weg gelegt. In den Korporationen der an der Demokratie am meisten Interessierten, in den Selbstorganisationen der auf fremden Befehl Arbeitenden spielen sich ähnliche Prozesse ab. Wo diese nicht von der Anarchie oder dem sogenannten Syndikalismus heimgesucht werden, geraten sie oft in die Arme der allzu strengen sozialen Bindung. Das größte Fatum aber, dem hier gefröhnt wird, bleibt die tagtägliche Industriepflicht, ohne weite Aussichten auf industrielle Macht und Geltung zu haben. Nicht das ist schlimm, daß der individuelle Wille vielfach mit dem Willen der Korporationen koordiniert ist. Dadurch wird den Freiheiten und Notwendigkeiten noch kein Abbruch getan. Erst das Überwuchern des korporativen Zunftgeistes stellt sich als drohende Gefahr heraus.

Der einzelne sucht in den gesellschaftlichen Beziehungen nicht nur Möglichkeiten für seine Freiheit; in nicht geringerem Maße sind es die Ordnungen oder Notwendigkeiten, die für sein Wohl und Bestehen mitverantwortlich und mittätig sind. Aber gänzlich ausgeschaltet, sich bloß als Anhängsel von Gesellschaftsorganismen zu wissen, stellt selbst das Verhältnis von einzelnen und Gesellschaft ernstlich in Frage. Denn daran muß festgehalten werden. In einer auf Tätigkeitsteilung beruhenden Gesellschaft, wo man fortwährend und abwechselnd als Subjekt oder Objekt, an vielen Orten zugleich

in der Gestalt beider auftritt, löst sich dieses ganze Problem in dem Spiel zwischen Freiheit, Notwendigkeit und Fatum auf. Die sogenannte Differenzierung oder die Zerspaltung der Menschen in eine Mannigfaltigkeit von sozialen Personen, die allerorten zur Geltung gelangen wollen, vermag sich der mystischen Tracht nicht zu entkleiden. Nicht die Teilpersonen fechten den Kampf zwischen dem einzelnen und den Gesellschaften aus, sondern der ganze Mensch tut es vermöge der Produktion von Freiheiten und Notwendigkeiten oder Bindungen. Um beiden gerecht zu werden, sieht sich die Demokratie genötigt, den Kampf sowohl in der Richtung gegen Anarchie und subjektive Willkür wie gegen die äußere Zwangsmacht, die als Fatum anmutet, zu führen. Und indem sie so die rechten Grenzpfeiler aufzurichten strebt, arbeitet sie für eine tiefere Versöhnung des einzelnen mit der Gesellschaft, für die Vermenschlichung derselben. Die Vervielfältigung der Freiheit und Notwendigkeit, der Rechte und Pflichten führt fortwährend in das gesellschaftliche Gefüge menschliche Potenzen hinein. Das Gesellschaftliche selbst aber, ob es den einzelnen entlastet oder von ihm Initiative, Mut und Anstrengung verlangt, wird zu einer tagtäglichen inneren Angelegenheit des konkreten Lebens. Auf allen seinen Wegen stößt der einzelne mit dem Gesellschaftlichen zusammen. Und nur die Durchdringung der gesellschaftlichen Beziehungen vom zwiefachen, wechselseitigen Wollen der Freiheiten und Notwendigkeiten ermöglicht es dem einzelnen, das Leben auf eigene Gefahr hin zu wagen, ohne ganz der Sklaverei des sozialen Fatums zum Opfer anheim zu fallen oder sich des eigenmächtigen Tuns, das als Verbrechen qualifiziert wird, schuldig zu machen. Die demokratische, an Selbstnötigung gebundene Ausgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse hat natürlicherweise eine größere Bewegungsfreiheit der einzelnen, eine allgemeine Erweckung der individuellen Kulturkräfte zur Folge. Eine massenhafte Produktion von Initiative, individuellem Selbstbewußtsein, Wehr- und Angriffskraft, eine permanente Renaissance bemächtigt sich aller. Die Demokratie hat allerdings die Renaissancewünsche nicht direkt zu erzeugen vermocht. Mit ihrem Grundsatz von der Geltung aller und kraft ihrer Tendenz, auch die gesellschaftlichen Rechte und Pflichten in die Hände der vielen zu legen, hat sie jene menschenfähig, legitim gemacht. Daß dadurch das Bild vom Menschen eine Erweiterung erfahren mußte, daß der Humanismus sich jetzt auch auf die nicht „vernünftigen" Triebe und Willensrichtungen des einzelnen zu erstrecken begonnen hat, versteht sich von selbst. Die Demokratie will nicht mehr die individuelle Eigenmacht bändigen, sie beabsichtigt sie nur zu ordnen, ihr ein bestimmtes Betätigungsfeld anzuweisen. Alles Zeichen, die von ihrem Siegeslauf zeugen.



Viertes Hauptstück
Die Demokratie und die individuellen Kulturkräfte



Permanente Renaissance

Die Tugenden und Laster der aufsteigenden Massen

In dem Maße als das volkstümliche Element dem demokratischen den Platz zu räumen beginnt, erfährt auch das innere, individuelle Leben der Massen eine Verschiebung. Die traditionelle Los-von-der-Macht-Bewegung geht in die Richtung des Kampfes um die Macht und persönlichen Erfolg über. Aller sozialer Beschränkung und Gebundenheit zum Trotz, ist es jetzt das Gefühl der Eroberung, das die positiven Lebenstriebe stählt und zusammenhält. Schon die permanenten Bewegungen der Massen aus dem Land in die Stadt, aus einer sozialen Gruppe in die andere, die Wanderungen innerhalb und außerhalb des eigenen Staates, dieser gesamte Wechsel in der sozialgeographischen Lage, der in Aussicht auf größere Freiheitsbewegung, auf gehobenere Lebensstellung unternommen wird, erzeugt die Illusion des Emporstrebens und allgemeinen Aufschwunges. Durch das Zusammenführen der Menschen verschiedener Kulturzonen innerhalb eines und desselben Stammes und der Menschen verschiedener Stämme, erfahren auch die blutsverwandtschaftlichen Beziehungen eine Erweiterung, die zur Grundlage einer permanenten biologischen Renaissance wird. Mit diesem sozialen Wandel und Blutwandel verglichen, wie klein und nichtig erscheinen die Kreuzfahrer, die in das heilige Land einfielen und selbst die kühnen Seefahrer, die das Kap der Guten Hoffnung umschifften und die Länder jenseits der Atlantis dem europäischen Unternehmungsgeist erschlossen. Was dort zu den außerordentlichen Taten zählte und eine Katastrophe für den gesamten Gang der Geschehnisse bedeutete, gehört in unserer Zeit gerade zu den normalen Prozessen des Lebens. Hier werden selbst die Schwachen und Trägen von der allgemeinen Dynamik angesteckt, selbst die Massen unter den Erwerbenden und Arbeitenden beginnen sich als Eroberer und Freiheitsritter zu fühlen. Hier möchte man in Wahrheit ausrufen: Siehe, die Welt hat sich von Grund aus erneuert. Das Spiel der Naturkräfte, die sogenannte biologische Selektion hat die Grenzen ihrer Ausdehnung bedeutend ausgespannt. Die soziale Freizügigkeit hat eine biologische nach sich gezogen, und jetzt gibt es keine Macht in der Welt, die dieser Umgestaltung in Bluts- und Energieverteilung Halt zu bieten vermöchte. Es ist eine Volks- und Völkerrenaissance, die hier vor sich geht, und als solche zählt sie sicherlich zur Domäne der Demokratie.

Ein ganz neues Bild bieten jetzt die Gefühle, die Mensch mit Menschen verknüpfen oder von einander lostrennen, anders gestalten sich der Wille und die Phantasie, die den einzelnen mit seinen eigenen Hoffnungen in eins zusammenschmieden. Die auf- und emporsteigenden Massen weisen eigene Tugenden und Laster auf, die am Ende, wenn alle Zeichen nicht trügen, wenigstens in dem mutigsten Teile derselben, nach neuen philosophischen und religiösen Kenntnissen drängen. Da geht aber schon die blinde, charakterlose Energieäußerung in einen mit Zielen begabten Willen über. Man gelangt zum Bewußtsein, daß es mit den Eroberungen und Freiheiten allein nicht getan sei. Um die Energie, über die der in Bewegung begriffene Kulturorganismus verfügt, nicht zu erschöpfen, sieht man sich genötigt, eine Verbindung sowohl mit dem Willen, der den sozialen Kosmos regiert, wie mit der eigenen Seele anzutreten. Die Eroberung richtet sich wieder auf das soziale und individuelle Zentrum. Wenigstens ist es die Demokratie, die die Spontaneität des Lebens dorthin weist.

Die Tugenden und Laster der aufsteigenden Massen bergen in sich zugleich Gefahren und Hoffnungen in Fülle. Wie das Leben, dessen sittlichen Ausdruck sie darstellen, hängen sie aufs innigste mit den Wandlungen des sozialen Daseins zusammen. Sie drücken den Menschen aus, wie er sich von den traditionellen Formen loslöst und dem Zentrum der modernen Betätigung, der schaffenden Arbeit, dem Erwerb und dem Erfolg entgegenstrebt. Dadurch büßt er auch den Sinn für die Worte und Ziele ein, die noch gestern, im Kreise der engeren Sippschaft, als die einzig guten galten. Sein biologisches Gedächtnis nimmt ab, und das Band, das zwischen Großvater und Vater, Vätern und Kindern, dem einzelnen und dem Stamme vorhanden war, reißt vielfach entzwei. Man fragt sich oft verwundert: war ich es, der in den Gewohnheiten und Sitten des Elternhauses aufgewachsen bin, war ich es, dem seine Enge geradezu heimatlich anmutete? Ein anderer war es wohl, der im Stillen das Gelübde abgelegt hatte, als ein Hannibal des eigenen Geschlechtes zu leben und zu sterben. Von oben und von unten, aus den Kreisen des alten Adels und denen der Bauernschaft, der Gewerbe- und Handelstreibenden strömen sie irgendeinem Punkte zu, der sich nicht fassen läßt und der unsichtbar bleibt. Das einzige Moment, das hier poetische Stimmung über das Ganze verbreitet, ist das bewegungsvolle Streben selbst, sein heroischer Schwung. Nur selten mischt sich wehmütig die klagende Stimme der Vergangenheit, um schon im nächsten Augenblick von dem Anlauf der Energie erstickt zu werden. Der einzelne sagt sich, ohne daß es ihm seelische An-

strengung kostet, sehr leicht vom väterlichen Habitus los, und die Kinder sind es, die wiederum ihre dauerhaften Eigenschaften nicht mehr der eigenen Familie verdanken. Man erbt und vererbt im großen und ganzen keine Fähigkeiten und Wünsche mehr, und nur der Staat und die Gesellschaft mit ihren Bildungs- und Erwerbsanstalten sind es jetzt, die auf die Kontinuität des kulturellen Geschehens Acht geben. Der Vater ein Schuhmacher, der Sohn Ingenieur, Arzt oder Journalist; der Vater ein Grundbesitzer und die Kinder Beamte oder Handeltreibende usw. usw. Nur die Söhne des geadelten Bürgertums geraten seltener in die Strömung hinein, die der Zeit das charakteristische Gepräge verleihen. Der Zauber und die Poesie, die der aktive Aufschwung mit sich bringt, scheinen sich schon früher in der Brust der Eltern ausgelebt zu haben. Oder diese Söhne verfallen meistens dem unproduktiven Ästhetizismus, der leeren Genußsucht, zum Opfer anheim. Der frühere Präsident der nordamerikanischen Republik Theodor Roosevelt klagt denn auch über die Söhne der Milliardäre und Millionäre seines Landes, deren Dasein im Spiel und Nichtstun aufgeht. In einer Botschaft sagte er einmal von den Multimillionären: „ihr Sohn ein Dummkopf, ihre Tochter eine europäische Prinzessin." Auch in den sogenannten höheren Klassen von heute bilden sich keine Geschlechter. Nicht von ihnen, sondern von den anderen kommt die Stimmung, deren sich jetzt keiner auf die Dauer zu erwehren vermag. Sie bringt ein neues Gefühl mit sich, das alsbald dem Leben und der Wissenschaft von heute sehr zunutze kommt; indem sie die organischen Abhängigkeiten vernichtet, redet sie der Vorurteilslosigkeit das Wort. Keine Vorurteile gegen die Mitmenschen hegen, woher sie auch stammen mögen, / ist jetzt zur Tugend erhoben worden, die von Staatsmännern und Industriellen, von Wissenschaftlern und Erwerbenden, von allen, die auf Eroberung ausgehen oder von denen, welchen die modernen Eroberer irgendwie imponieren, ständig im Munde geführt wird. Was soll uns der Mensch, welche Bedeutung käme seiner weitaus reicheren, inneren Welt zu? Das Tun und der Erfolg, die Tugenden der liberalen Kultur, sind ausschlaggebend. Nur nicht das Heute und vielleicht auch das Morgen aus dem Auge lassen. Hat man heute die Mutter zu Grabe getragen oder hat gar der eigene Sohn seinem Leben ein Ende gemacht, die neuen Tugenden verlangen es, daß man es die anderen nicht merken läßt. Dies nicht aus Scheu oder Zartheit des Gefühls, sondern weil das aktive Auftreten, der Erwerb und die Tat- und Wehrkraft erst den modernen Menschen, seinen Stolz ausmachen. Von einem gewissen Standpunkte aus würde man ge-

neigt sein, dem hier sich äußernden Mut Bewunderung zu zollen. Ist hier nicht der Tätige selbst dem Tod näher getreten, bedeutet sein Verhalten keinen Sieg über ihn? Nur ein Wegsehen, das keine Überwindung kostet, findet hier statt. Der einzelne wird nicht vertieft und sein Tun pflanzt sich da nicht in die Seele fort. Leicht, elastisch gestaltet sich der Übergang aus einem Zustande in den anderen.

Wie der Mangel an biologischem und sozialem Gedächtnis, so können auch die Vorurteilslosigkeit und Elastizität im Umgange ebenso gut zu den Tugenden wie zu den Lastern gezählt werden. Den Provinzler wie den Mann des Volkes wird häufig ein solches Verhalten als Treubruch anmuten. Als grausame Selbstsucht wird es von ihnen beiden gebrandmarkt werden. Bloß die Freiheit und Entbundenheit, die durch diese Tugenden erkauft sind, ziehen an, locken auch den Fernstehenden. Man gewinnt den Eindruck, als ob, wenigstens in der Phantasie, die harten Schicksalsmächte und Satzungen auseinanderrücken, und das Zufällige, Unerwartete und Verschiedenartige halten ihren Eingang in das Innere des Menschen. Wenn man bedenkt, welche Sorgen, Pflichten und welche Verantwortung auf dem frei Erwerbenden von heute lasten, so kommt die heranwachsende Liebe zum Zufall sehr gut zu statten. Sie beginnt ja allen Mächten der Gesellschaft und der Wissenschaft, die sich als Fatum aufwerfen, zu trotzen. Im Gemüte erweckt sie die Gefühle der Hoffnung und der Weite, die vielleicht schon morgen den Anlaß zu einem neuen Schaffenszustand bieten werden, oder sie werden gar den Boden ebnen, auf dem die Genialität, ohne welche das Leben in letzter Linie düster ist und in Leere ausmündet, erwachsen würde. Die Genialität braucht den Zufall, weil sie nur dort entstehen kann, wo die Homogenität und die Bindung ihre ausschließliche Wirkung einbüßen.

Es ist kein Wunder, wenn gerade der emporsteigende, im Erwerbskrieg gewachsene Mensch von der Liebe zum Zufall entbrannt ist. Im großen und ganzen ähneln seine Tätigkeiten, die Tätigkeiten der modernen Staaten und Gesellschaften bis zum Überdruß einander. Das volkstümliche, organische Tun und Denken ist altmodisch geworden und hat sich, als Gefühl und Erinnerung, tief im Gemüte vergraben. Weltbürgerliche und welthumanistische Potenzen sind in den Vordergrund getreten. Selbst das nationale Moment, das eine Synthese zwischen Volkstum und Staat darstellt, vermag nicht länger den Lebensinhalt des einzelnen zu erfüllen. Sein tagtägliches Tun widerstrebt den nationalen Wünschen, die nur noch in den sozialen Sphären zum Ausdruck gelangen können. Nicht umsonst haben zwar

das Volkstum und die Nation gelebt und geschaffen. Wie volkstümlicher Wille und volkstümliche Phantasie uns vor allem die Kultursprachen geschenkt haben, so haben die Nationen das Schrifttum, die Literatur geschaffen. Insbesondere in der Kultur, die das europäische Gepräge trägt, sind im Laufe von zwei, drei Jahrhunderten Literaturen erwachsen, die man ihresgleichen in der Vergangenheit nicht zu finden vermag. Den nationalen Literaturen ist aber eine Schranke in dem Typus, den Eigenschaften und Zügen, die die betreffende Nation aufweist, unerbitterlich gesetzt. Es ist sehr fraglich, ob die führende nationale Literatur, wie die der Engländer, Franzosen, Italiener, Russen, Polen und Deutschen, noch irgendwelche materielle oder formelle Entdeckungen von Belang zu machen imstande ist. In den Anfängen des protestantisch-liberalen Zeitalters war noch keine nationale Literatur da, und während des zwanzigsten Jahrhunderts wird wohl die Weltliteratur, werden die nationalen Literaturen, inwieweit sie sich den allgemein seelischen und menschlichen Äußerungen zuwenden, die Hegemonie antreten. Dagegen läßt sich ebensowenig tun, wie seinerzeit gegen die Ablösung des volkstümlichen Geistes vom nationalen. Alles irdische Geschehen hat ein Ende und ein solches scheint auch dem national-geistigen Schaffen bereitet zu sein. So weit ich zu sehen vermag, wird mit der Zeit das Nationale die Stelle des Volkstümlichen antreten. Beide werden sie aber im Hintergrunde der Seele leben und die Folie für das humanitär-weltliche Schaffen abgeben. Dadurch wird sich aber ein Stück neuer Geschichte in der Seele des einzelnen und der Kultur einquartieren. Vorausgesetzt, daß der nationale Geist Kraft und Mut genug besitzen wird, uns eine Brücke zwischen sich und der Humanität, zwischen sich und dem in Eroberung aufgehenden Geiste zu schlagen. Die Klagen über den Verfall der nationalen Literatur und Kultur sind nur Zeichen dafür, daß das Alte bereits erschöpft ist. Wie das soziale, wirtschaftliche und wissenschaftliche Tun, so braucht auch das literarisch-geistige Schaffen der Vorurteilslosigkeit und der Liebe zum Zufälligen und Neuen, um nicht in Stagnation zu geraten. Der neue, zwar noch wenig sympathisch anmutende Mensch, der die organisch gesetzten Grenzen überschreitet und in seiner Masse als Parvenütum auftritt, ist immerhin eine Gewähr dafür, daß auch der elementare, schaffende Geist mit den aufsteigenden Massen, mit ihrer permanenten Renaissance Schritt halten wird. Es gilt nun auf seine Stimme zu hören, um zu erfahren, wie weit sich sein entbundenes Streben erstreckt und in welcher Richtung die Hoffnungen liegen, die er zu erwecken vermag.

Wir wollen umlernen.

Wenn wir Europäer von heute einen delphischen Tempel hätten, so müßte der dort in der Vorhalle angebrachte Spruch: „Erkenne dich selbst", durch: „Bilde dich selbst" ersetzt werden. Der neue Spruch würde unserem Empfinden mehr zusagen. Allein gleichsam wie an der alten Sentenz sich viele Rätsel knüpften, so würde auch unsere Mahnung zu zahlreichen Auslegungen und Vermutungen Anlaß geben. Die Dogmatiker unserer Tage, deren Wollen und Tun fortwährend von der wissenschaftlichen Gesetzesmacht in Fesseln gehalten wird, werden / dessen bin ich sicher / diese Forderung kaum gelten lassen. Und die Abhängigkeit des Menschen von der umgebenden Welt, die Grenzen, die Rasse, Geburt, Vererbung, Alter, Ort, die eigene Geschichte selbst ihm setzen und nicht zuallerletzt die vielfältigen Verhaltungsformen der Mitmenschen / wie soll man angesichts eines solchen Heeres von meistenteils feindlichen Mächten ans Schaffen und Bilden, dazu noch ans Selbstbilden denken? Und das schaffende Selbst, / wie weit erstreckt sich sein Reich, ist es nur das innere Ich, das seinen Inhalt ausmacht, oder gehört dazu auch seine leibliche und intellektuelle Beschaffenheit, die engere, natürliche und soziale Umwelt und selbst der große Staat und das der menschlichen Bewältigung zugängliche Universum? Sich bilden, heißt es nicht zugleich das gesamte Weltbild umschaffen, bedeutet es nicht wenigstens eine Neugestaltung der Verhaltungsformen, setzt es nicht vor allen Dingen die Möglichkeit des Wollens, eines unbedingt freien Wollens schlechtweg voraus? Im Fragestellen sind die Zionswächter des neugeistlichen wissenschaftlichen Dogma unerschöpft. Keinem will es in den Sinn, daß der also Fragende ein verkörpertes Dogma selbst ist und daß sein aktives Leben in den kausalen und Gesetzesfunktionen des Vernunftorganismus völlig aufgeht. Der Reflektierende und nicht der Wollende oder Handelnde, ein mit intellektuellen Äußerungen begabtes Naturwesen und nicht ein Kultursubjekt ist es, dessen Verhaltungsformen zu einem Willensorganismus, zu einem Kulturakt sui generis auswachsen, der von solchen Hindernissen und Problemen geplagt wird. Dies lasse man nie außer Acht. Das Kultursubjekt handelt und leidet, erlebt Siege und Niederlagen und greift zum Bilden, stößt auf Hemmnisse, besinnt sich und wendet sich an die Erkenntnis. Es bildet sich und somit die Umwelt und setzt sich fortwährend mit sich selber und der Zeit auseinander. Die Reflexion, das Nachdenken als selbständige Tätigkeitsart machen nur die Etappen in seinem Lebenslaufe aus, gehören zum Berufe Weniger. Das Fehlen des abgesonderten, in Reflexionen aufgehenden Intellekts empfindet der sich als Wollender, als

Kultursubjekt wissende Mensch auch nicht sonderlich schmerzlich; das Wollen selbst ist hellsehend, steckt Ziele und ordnet; diesem wohnen schon bestimmte Erkenntnisarten inne. Indem es zu Werke geht und sich als innere und äußere Tat kund tut, so wird es dieser Wille und wandelt sich in eine bestimmte Willensrichtung um. Und solcher Willensäußerungen gibt es mehrere, und eine jegliche unter ihnen geht auf eine ganz präzise Gestaltungsart aus, die zusammen den Gehalt des menschlichen Kulturaktes ausmachen.

Als Kultursubjekt, als einer, der den Kulturakt zur Äußerung bringt, als Tätiger schlechthin, sieht und bildet er die Welt, anders als der lediglich Reflektierende. Und ist er jung, ist er der Mensch des Aufschwunges und geht so auf Eroberungen aus, so wird er vor allem ein bildender, ein Bildner. Die fatalistischen Mächte stellen sich nicht mehr als Schranken seines freien Wollens heraus, im besten Falle zählen sie zu den Objekten seiner Betätigung. Will man erfahren, wie die Welt rings um ihn sich in seinem Kopfe malt, will man wissen, was er tief in seinem Herzen verborgen hält, welche Hoffnungen ihn beseelen und wohin sein Weg führt, führen kann, so muß man sich vor allem an den Ort begeben, wo er steht, wo er sich in Bewegung setzt. Vom Stand(Tat)-Punkte dieses wollenden, hinauf- und hinausstrebenden Menschen soll die Kulturwelt einmal in Angriff genommen, sein Wille und nicht die Schranken desselben soll zum Ausgangspunkt gemacht werden. Wir werden dann in Kenntnis gesetzt darüber, was, um einen von mir selbst gebrauchten Ausdruck zu zitieren: „sein Gefühl zu erleben, sein Wille zu umfassen vermag“. Vielleicht wird es nun nicht schwer fallen, den allgemeinen Geist, der von diesem Wollen getragen wird, zu erfassen.

Wir wollen, wir müssen umlernen.

Zweites Stück: Wir sind jung

Das Umlernen geht sehr leicht vonstatten. Dazu hilft er uns selbst, dieser strebende und bildende Mensch, der die Zentren der gesitteten Welt erfüllt, und die Zivilisation von heute schafft und verwaltet oder verwalten möchte. Er spottet aller traditionellen Reflexion und spricht in tausend Zungen. Und jung, wie er einmal ist, so ist er auch naiv und unerschrocken. Den Autoritätsgläubigen und Traditionswächtern unter uns wird es schwer zumute, es wird uns bisweilen bange um die große Leidensgeschichte der Zivilisation, um die Welt. Die Zeit schreitet rasch vorwärts, und nicht mehr die Kirche oder der Staat sind es, die ihn, den jüngsten unter den Europäern zur Besinnung rufen; das herkömmliche Dogma der Wissenschaft ist es, das ihm jetzt vorgehalten wird.

Natura non facit salta, denket an den natürlichen Gang der Geschehnisse! Der natürliche Lebenslauf? Was soll der uns? Ist es denn noch der Winter oder der Sommer, ist es die Kälte oder die Sonne, die unser Tagewerk bestimmen? Bedürfen wir denn der Sonne, um zu reifen und sind es denn noch die Winde allein, die unsere Felder trocken machen und veröden? Uns hat zwar ein Weib geboren, und Märchen aus der Ur- und Naturwelt haben die Seele mit Sehnsucht und geheimnisvollem Streben erfüllt. Allein wir wachsen und reifen nicht und werden nicht schwer. Selbst das Welken bleibt uns versagt. Was die Alten wachsen nannten, heißt uns: züchten, und was sie reif tauften, dafür besitzen wir eine schier unüberblickliche Skala von Wertungen: groß werden, machtvoll, mündig. Altern, alt werden / diese Worte haben wir in unserem Lexikon gestrichen. Aufrecht, „Schulter hoch!" Man lache nur nicht selbst über das preußische „Schulter hoch!" Wir alle sind ja Soldaten, Industriesoldaten, Kultursoldaten. Miles culturae. Unser Bart wird nicht grau und keine verdächtigen Strahlen umleuchten mehr unsere Augen. Offen, gerade vor sich schauen wir. Mit vierzig sind wir erst recht jung, mit fünfzig sind wir auch jung und mit sechzig sind wir es noch. Macht es die Ernährung, macht es die Hygiene oder die Vorsorge? Die Arbeit aller, die demokratische Soldatenidee ist es, die es zustande bringt. Ihr kommt das Pathos des Großstadtlebens gut zustatten. Mit dem Vollstrecker der französischen Revolution, mit dem großen Napoleon ist sie geboren, die moderne, unsere Soldatenidee. Und wie üblich, pflegt die Idee sich in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren zu äußern. So drückten sich weiland die Hegelianer aus, diese Philosophen des sozialen, des weltgeschichtlichen Soldatengedankens. Auf einmal wurde die Oberfläche der Erde mit industriellen, politischen, geistigen Rittern, Gemeinen bedeckt. Aus den Dörfern, aus der Kleinstadt kamen sie, von der Aristokratie her und aus der Mitte der Enterbten strömten sie dem Zentrum des sozialen Bildens und Schaffens zu. Ein Aufschwung, eine Verjüngung des Willens zum Dasein und des Willens zum Werden, zur Wandlung, ein Wille, der nicht bloß den Fremden, den auswärtigen „Barbaren", sondern den Draufdrängern aus der eigenen Mitte sein Leben verdankt. Sowohl die Renaissance wie die Revolution haben Blüte getragen. Ein im Kriege gewachsener Soldat und / alt? Ein Schlachtfeld und / welk, morsch werden?! Nur die Romantiker und Provinzler, all diese Ferrero, die es wagten, einen Cäsar, den Demokraten Cäsar zu verdächtigen, für die ist die Kriegskunst aus dem Leben verschwunden, diese sehen ringsherum

lauter friedsame Bürger. Ihnen fehlt das Auge für moderne bürgerliche und proletarische Kriegskunst, für sie ist der industrielle und politisch-geistige Kampf kein Kampf mehr, ihre Sinne reagieren bloß auf den Säbel und die Flinte. Diese sehen wahrlich die Arbeitsgesellschaft von heute nicht, und sie merken es nicht, wie dieses arbeitende und bildende Gemeinwesen vom Volke, von der Demokratie durchdrungen, umlagert, umstürmt wird.

Wir wollen, wir müssen umlernen.

Dritter Stück: Wir Parvenüs und sie die Hö-hersteigenden

Die kultivierte Erde wird von Parvenüs erobert, „Renegaten" schicken sich an, sie in Besitz zu nehmen. / „Umkehren, zurück zur Familiengemeinschaft, zur organischen, ständischen, zünftlerischen Gemeinschaft, solange es noch Zeit ist. Noch ein Schritt, und die Geschichte, die Geselligkeit, jene kostbare, mühsam aufgerichtete innere Welt fällt jenen zum Opfer anheim. Es sind nicht mehr die Marats, die uns gefährlich dünken, es ist lange nicht die phrygische Mütze, die uns Furcht einjagt und in Schrecken versetzt, die Produzenten und Verwalter, die Herrschenden und Geltenden von morgen sind es, die uns traurig stimmen und bange machen. All diese Großstädter, diese Renegaten und Parvenüs in einer Gestalt und auch die Moralisten unter ihnen, die Höhersteigenden, die mit dem Anspruch auftreten, eine besondere Sendung in der Welt erfüllen zu müssen. Aufhalten, um jeden Preis aufhalten und, wo möglich, abrüsten." /

Wir, die Neueren, seien Parvenüs, wir seien Renegaten und hätten die Treue zur Scholle gebrochen? Gut, wir nehmen auch dies hin. Euch sahen sie ähnlich, die unsere Vorläufer, im Lande der alten Griechen, als diese sich anschickten, die Polis aufzurichten, mit dem Schimpfnamen „Demokratie" beehrten. Und gerade die politischen Renegaten der märzlichen Krise in Deutschland, all die Bruno Bauers und späterhin die Renans und Nietzsches waren es, die das Demokratische „pathologisch" schalten. Die Demokratie ist aber zum guten Genius des genialen Volkes des Altertums geworden. Für uns wenigstens haben sie nicht umsonst gelebt, die Theseus und Kallisthenes, Solon und Perikles, die Gracchus und die Neueren, nicht umsonst hat die Geschichte Athen und Rom, die Stadt des germanischen Mittelalters und das protestantische Christentum, die inländischen Schlachten der Engländer und Franzosen ins Leben gerufen. Wir sind die Erben und Vollstrecker des völkischen Willens, wie er sich in diesen Menschen, Bildungen und historischen Ereignissen kund tat. Bloß keine übereilten Urteile. Das spezifisch Neue und Wertvolle, der eigenartige Sinn dieser Geschehnisse

ist noch nicht ganz ans Tageslicht getreten. Die Jugend, der Übermut hält ihn gefangen. Um es offen zu gestehen, sind es mehrere Willen, die noch beieinander leben, die Lebens- und Siegesmethoden des Demokratischen sind in den demokratischen Kreisen selbst noch nicht klar zum Durchbruch gekommen. Die Vermischung von Charakteren und Willensrichtungen ist noch groß. Die Humanität und die Macht, das volkstümliche und demokratische Element sind noch nicht zu einem inneren Ausgleich gelangt.

Die Demokratie kann die Parvenüs nicht von der Hand weisen. Sie sind vielfach ihre Pioniere im Reiche des individuellen Geltend-Werdens. Und die Parvenüs selbst sind ohne den demokratischen Hintergrund eine Sache der Unmöglichkeit. Sie hängen mit dem demokratischen Grundstein der Geschichte und des Lebens innerlich zusammen. Man lasse sie nun gelten als das, wofür sie die Welt im allgemeinen auch hält: als die übermütigen Pioniere der Arbeitsdemokratie.

Ein historisch-politischer Zusammenhang zwischen den Jungen, den Parvenüs und den produzierenden und verwaltenden Willensmenschen der Großstadt, besteht sicherlich; ob auch seelische und moralische Eintracht zwischen beiden vorhanden, ja möglich ist, darüber gilt es nachzudenken. Denn unter die Parvenüs mischen sich auch die Herunterkömmlinge, all diese Karrieremacher im Volke, die von oben und aus der Mitte stammen. Diese kennen im Grunde die Poesie des Aufschwunges nicht und sie sind es daher, die vielfach das allgemeine Bild verdüstern. Die Hinunterkömmlinge sind es aber noch in höherem Maße als die Emporkömmlinge, die stets das Ich im Munde führen und Alles, was sie tun, für ihr gebrechliches Ich tun. Ihnen gilt nichts über die Souveränität des eigenen Ich.

Die eigentliche Brücke zwischen der Demokratie als Kulturmacht und den Emporkommenden stellen die Höhersteigenden her, die mit eigenen und fremden Aufgaben und Forderungen zu tun haben. Sie sind die einzigen, die durch ihr Leben den Geist des volkstümlichen Humanismus vor der Prinzipienlosigkeit des solipsistischen und egotistischen Parvenüs bewahren. Soziale und universelle Rigoristen, wie sie sind, müssen sie doch aus Rücksicht auf die freie, entbundene Art des Emporkommens anderer, auch ihren Segen dazu erteilen. Der Glaube an die Macht der „Kalokagathie", das Festhalten an dem Gedanken, daß das Emporsteigen der Massen letzten Endes in ein Höhersteigen übergehen würde, läßt sie über manche unschöne Gebärde des allgemeinen Parvenütums hinwegsehen. Das Bewußtsein der Sendung, die sie zu erfüllen berufen sind, hilft ihnen über die ethischen

und ästhetischen Rücksichten hinweg. Sie sind zudem moderne Willensmenschen genug, um nicht verlegen zu sein, wo es gilt, die Wahl zwischen den Aufsteigenden und den Typen nach dem Muster des starren Moralisten Robespierre zu treffen. Eher nehmen sie auf sich das Kreuz des tragischen Selbstbewußtseins, eher werden sie Räsonneure und Skeptiker als den Forderungen des jungen, übermütigen Lebens zu entsagen. Im Grunde sind sie es, die das öffentlich aussprechen, was die Masse der Emporsteigenden denkt und fühlt, und sie verleihen auch vor aller Welt jenen einen Schimmer der sittlichen Berechtigung. Ein Opfer ihrer eigenen Mission, bleiben sie im Grunde ihr Leben lang einsam. Aus Pflicht und aus Freude an dem fernen Ziele vermögen sie nicht zu sagen, was ihr eigenstes Wesen ausmacht. Sie sind die Frommen und Vornehmen und selbst der Gegner weiß es, daß unter ihnen der Adel der Demokratie zu suchen ist.

Im sozial-politischen Auftreten verschwinden die Unterschiede. Da haben wir es einfach mit demokratischen Gruppen zu tun, um die von allen Seiten her geworben wird. Im Grunde ist es das Parvenütum in corpore, um dessen Gunst in allen Parteilagern gekämpft wird. Und die als Parvenüs gestempelt sind, können die Frage nicht loswerden: weshalb wirbt man um uns, weshalb gibt es auf der ganzen Länge des politischen Globus keine einzige Partei, die sich den traditionellen „Ehrennamen" Aristokratie beigelegt hätte? Wir hören von konservativen, liberalen, katholischen, sozialistischen Volksparteien reden, und jede dieser Parteiungen hält es für ihr gutes Recht und Pflicht, ihre Verwandtschaft mit dem Volkstümlichen, mit dem Demos, ihre Liebe zu ihm zu beteuern. Sind es bloß taktische Rücksichten, die dazu Anlaß geben, oder birgt das Demokratische in sich einen so wertvollen und allgemeingültigen Lebensinhalt, der unter allen Parteien aufgeteilt, in allen mit Freuden aufgenommen wird? Beinahe ist das Letztere der Fall. Was sich auf die Politik bezieht, gilt in nicht geringerem Maße vom Geistigen. Die auf innere Aristokratie halten, zählen es zur besonderen Freude, ihre geistige Kost aus dem Born des Volkstümlichen zu beziehen. Wir sind beinahe beim Gegensatz angelangt: Volk oder Literatur, Kerniges, Lebendiges oder Verblaßtes, Verzärtlichtes. Da sind aber auch die emporsteigenden Massen als Glied der weiteren Volks-, Nationalitäts- und Humanitätsbildung nicht zu umgehen. Rätsel in Fülle tun sich auf und unverhohlen soll es ausgesprochen werden: auf welchen Willengrundlagen gedenken wir fernerhin den Kulturbau aufzurichten?

Wir wollen, wir sollen umlernen.

Aus dem Gefühl des bis zu Ende Wollenden von heute heraus, von der höheren Warte dieses ausgesöhnten, innerlich auf sich selbst gestellten Menschen gilt es einmal das neuzeitliche demokratische Gefühl zu erfassen und zu ergründen. Nur etwas mehr in die Tiefe schauen und den sich im raschen Wechsel der Geschehnisse und Menschen gleich bleibenden Individualwillen der volkstümlichen Humanität voller erschöpfen. Die Parvenüs, die Pioniere von heute, sind nur eine Spezies der Demokratie. Ihr Wille ist kühn, aber blind und allzusehr an die Materie gebunden. Das freie Gefühl, das der Mensch der Demokratie dem gesamten Bereiche des Daseins entgegenbringt, weist noch andere Quellen auf, und die Ziele, die ihm entströmen, sind weiter als die der Pioniere des Alltags gesteckt. Der Kulturwille des einzelnen weist auf tiefer liegende Wesenheiten hin. Selbst den Tod glaubt er in seinem Übermut überwinden zu können. Der freibildende Wille ist berufen, auch das Sterben leicht zu machen. Ganz im Geiste der Moderne: dynamisch, aktiv, schmerzloser Übergang. Wie hat man es nun gewagt, selbst dem unerkennbaren Tode mit den Forderungen des Wollens, das kein Leid duldet, entgegenzutreten, wie ist man dazu gekommen?

Wenn man lange, intensiv lebt, viel leidet, viele Völker und ihr Dasein betrachtet, das Leben der Erde sieht, so wird es einem nicht mehr bange zu sterben. Man wird mit der Welt aufs innigste vertraut, man bringt ihr Vertrauen entgegen und fühlt sich mit ihr vermählt. Tod und Leben verlieren ihre Spannung. Menschen reifer Kulturen, großer Weltreiche und Weltstädte wissen es allzu gut. Der Provinzler versteht nur im engen, vertrauten Kreise zu sterben. Für Marc Aurel oder für den Amerikaner Whitman gibt es keine unliebsamen Orte, keine Furcht mehr. Ob dieser bewaldete Hügel, der jetzt in mein Fenster hineinguckt, oder das Tal dort unten, oder die weite Ebene meiner ursprünglichen Heimat, draußen, wo die Stadt sich in den Feldern verliert und zu Ende ist, mich zu beherbergen gewillt ist, ob mein Herz im Kriege, auf dem industriellen, politischen oder geistigen Schlachtfeld zu schlagen aufhört, oder ob mich der Tod in Verlassenheit und Einsamkeit ereilt / was liegt daran! Wir bleiben uns gleich, allenthalben sind wir unseres Selbst habhaft, wir tragen uns selber, unsere „Kultur" ist es, die mit klarem Blick und vertrautem Gefühl dem Unabwendbaren ins Gesicht schaut. Unser neugestählter Wille, der das gesamte Dasein zu umkreisen sucht, zieht endlich den Tod in sein Bereich hinein. Die Alten sowie die traditionellen, auf die Natur orientierten Wissenschaftler, beide sagen sie: die Natur ist ewig, wie soll man vor der Ewigkeit Halt machen? Der Kultur=

wille (auch das israelitisch-christliche Religionssystem) drängt zum Bekenntnis: das Menschliche, der Mensch ist ewig, wie kann und soll sich das Ewige vor der Zeit fürchten? Was ist es nun, was sich hier so kühn brüstet? Ist es ein revolutionärer, ein gegen die Naturordnung sich auflehnender, trotzender Wille oder ist es der Wille zur Autonomie der eigenen Existenz, der sich selbst in der Sterbestunde behauptet, der seine Fittiche selbst über das Land des Todes schützend ausbreitet. Wie kamen wir zu diesem Wollen, wie kam dieser Wille in unsere Welt? Ist er bloß ein Abglanz der persönlichen Erlösungsidee, jener Idee, die durch eine das Getriebe der Welt erschütternde Wendung des Wollens in Erscheinung trat, oder wird sie von jedem unter uns aufs neue gezeugt, aufs neue gestaltet? Damals, in jener tragischen Lebenslage, in jenem verzweifelten innerem Kampfe bin ich ihr näher getreten; oder das Bewußtsein jenes trunkenen Sieges hat sie mir beigebracht, oder gar in jener stillen, nächtlichen Stunde, beim Lampenlicht, als die Feder rasch das Papier durcheilte, bin ich des Todes Herr und dieser Ewigkeit habhaft geworden. Gleichwie, Christus oder Prometheus, ob der Wille zur Autonomie oder der Wille zur Einzigkeit den Glauben an den Sieg über den Tod begünstigt, in der Demokratie, zumal im Stadium ihres Aufschwunges, zur Zeit ihrer Eroberungszüge leben beide Überwindungs- oder Erlösungsmöglichkeiten in der Brust eines jeden Menschen. Nur etwas soziale Sorglosigkeit, ein wenig soziale Sicherheit, und das unpersönliche Fatum, wie es die Natur und Gesellschaftskunde darstellt, hat seine Macht über die Gemüter verloren; der Glaube an die menschliche Unsterblichkeit gewinnt dann als äußerste, innere Form der Humanität die Oberhand. Ganz im Geiste des Evangelisten: was hier gelöst, ist auch dort gelöst, was hier gebunden, bleibt auch dort gebunden. In ihrer Trunkenheit ist die Demokratie nicht gewillt, vor dem Tode Halt zu machen. Auch nach dieser fürchterlichen Seite des Daseins hin, im Hinblick auf den Abgrund, den das Auge nicht mehr zu verfolgen vermag, scheint der neue Mensch stark gefestigt zu sein. Und ist er es noch nicht ganz heute, wo die Naturleidenschaften, die vom liberalen Lebenssystem immer wach gehalten werden, auch die Besten unter uns binden und in Fesseln schlagen, so wird er es morgen sicherlich sein, wenn die Seele und der Wille die blinde, toll gewordene Energie nach unten drängen werden. Die demokratische Kultur ist immerhin mit einer Seele, mit einem religiösen Glauben schwanger. Grund genug, aufs neue Umschau zu halten, um abermals umzulernen.

Wir sollen, wir müssen umlernen.

Religiöser Mut

Massenhafte Seelenentleerung. Seelenkult. Seelisch-religiöser Mut

Was ich da am neuen Menschen zeige, ist die Frucht eines flüchtigen Blickes ist das Ergebnis des ersten Eindruckes. Ich fühle mich nicht berechtigt, mit diesem zurückzuhalten. Es ist zwar die Spitze des Turms, wie man sie von der Ferne sieht. Wenn man näher tritt, erscheint die Silhouette, dann auch das Gebäude von seinen Fundamenten aus gesehen. Dies die natürliche Art, Dinge zu schauen, ihrer habhaft zu werden. Warum sollen Bilder der Kultur nicht einmal nach dieser primitiven, naiven Art gezeichnet werden? Die angebliche, optische Täuschung, deren Opfer wir werden, gehört hier in höherem Grade mit zur lebendigen Wirklichkeit, als es bei sinnlichen Gegenständen der Fall ist. Was sich in der sozial-geistigen Wirklichkeit, in den Kulturorganismen als Schatten abhebt, drückt sicherlich eine wesentliche Seite in diesen Organismen selbst aus. Man kann dies auch so ausdrücken: die extremen Äußerungen, die Ausschweifungen der Kulturen drücken am stärksten ihre Wesenheiten aus. Der Kampf um die Unabhängigkeit des Seelischen und das Emporsteigen auf die soziale Bühne der organisch losgelösten, tüchtigen oder nur rührigen Elemente, wie verschieden auch diese zwei Äußerungen sind, zeigen den Kulturglobus des Demokratischen von den zwei Außenseiten. An einer Seite gibt sich der Wille kund, wie er nach innen dringt, religiös wird und sich dem Auge entzieht, an der anderen aber wird er als individueller Wille sichtbar und mischt sich in den allgemeinen Chor des Lebens, wo die soziale Selektion das große Wort führt. Es sieht auf dieser Oberfläche so aus, als ob die Demokratie die historischen Bestimmungen, die über die vielen verhängt worden waren, aufgehoben und nun manche der so zu einem eigenen Leben Befähigten ihrem Schicksale und ihrem Mut überlassen hatte. An Stelle der festen Satzung ist das Wagnis, das Experimentieren getreten. Dieses zeitigte Lebensformen, die durch ihre Extreme oft das Demokratische selbst von Grund aus erneuerten oder gar in Frage stellten.

An zwei literarisch-historischen Beispielen will ich die individuellen Kulturkräfte der Demokratie sowohl in ihrer Richtung nach der religiös-seelischen, wie nach der atheistisch-revolutionären Seite charakterisieren.

Darin erkennt man sowohl den starken Menschen wie die große lebens-

starke Zeit: für Alles, was in ihnen dem Tode zum Opfer anheimfällt, haben sie wenigstens einen Ersatz, ein würdiges Äquivalent in Bereitschaft. Sie bleiben vor der völligen Verarmung bewahrt. Fortwährend findet eine Transformation von Gefühlen und Willensäußerungen statt, Kräfte werden von Kräften abgelöst, so daß der gesamte Kulturorganismus nicht ins Stocken zu geraten vermag. Ob dadurch auch der qualitative Wert der neuen Daseinszustände in Abnahme oder Zunahme begriffen ist, darüber läßt sich objektiv keine Entscheidung treffen. Der alte bodenständige Familienkreis mag uns noch so heimatlich anmuten, die Freiheit und die von Fall zu Fall zu erobernde Sicherheit scheint uns heutzutage glücklicher zu stimmen. Das Recht, an dem Leben der neuen Generation radikale Kritik zu üben, beginnt erst dort, wo die Art und Weise, das Lebensgeschäft zu verrichten, unvermeidlich mit einem allgemeinen Bankrott der Kultur zu endigen droht. Da wird das Recht zur Pflicht. Es sind auch äußere Zeichen vorhanden, die den Zustand kennzeichnen. Die Weltverbesserer und Erneuerer oder gar die Tugendprediger büßen dann gewöhnlich an Lächerlichkeit, die ihnen sonst anhaftet, ein.

Noch im letzten Drittel des verflossenen Jahrhunderts machte keine der Klagen über den Rückgang des seelisch-religiösen Lebens großen Eindruck. Und heutzutage sprechen es die radikalen Stürmer und Dränger unter uns offen aus: die Seele ist verloren gegangen und was an ihrer Statt als Ersatz trat, das Streben nach Erwerb und Erfolg, ist kaum mehr weiter imstande, den Menschen im nötigen Zustande des Schaffens vollauf zu erhalten. Gemeint ist natürlich nicht die Seele, über deren Existenz oder Nichtexistenz ein Jahrhunderte währender Streit unter Philosophen und Psychologen geführt wird. Auf ein Etwas, das sich hinter den Willenskundgebungen verborgen hält und als ein fröhlicher Wille zu sich selbst genannt werden kann, auf ein seelisches Etwas, das den Forderungen des Körpers und des sozialen Alltages zu trotzen vermag, kommt es hier lediglich an. Die Energie, die wir alle entfalten, zu entfalten genötigt sind, ist es vor allem, die dem Seelischen den Garaus macht. Im rastlosen, übermäßig-energischen und daher auch rücksichtslosen Auftreten erstickt die eigene und fremde Seele. Unsere Energie tötet die Seele und hält uns so an der Oberfläche des Lebens, wo momentane Eroberung und Erfolg das große Wort führen, ständig gefangen. Wir vermögen gar nicht mehr nach innen vorzudringen, wo die sichtbare Welt von einer noch weiteren, unsichtbaren erneuert und umspült wird. Der Spezialismus und Egotismus (ein Wort Stendahls), der Eigen-

nutz und die Grausamkeit, die der Geschäftigkeit entspringt, richten auf ihrem Gebiete das zu Ende, was die allgemeine wirtschaftliche und soziale Energieentfaltung überhaupt verrichtet. So ist es gekommen, daß selbst das Bewußtsein vom Seelischen als altmodisches und rückständiges Denken gestempelt wurde.

Die weitblickende Kritik vermag diesem verhängnisvollen Geschehen kaum ruhig zuzusehen. Bedenkt man, daß die Manifestation des Seelischen mit der inneren Befreiung vom Titanentum, mit der Loslösung von den usurpatorischen Mächten des eigenen und fremden Körpers in Erscheinung trat, so wird man es begreifen, daß auch die Demokratie sich keineswegs dieser Seelenentleerung gegenüber gleichgültig zu verhalten vermag. Mit der Seele geht die Lebendigkeit des Selbst, um dessen Autonomie die Demokratie besorgt ist, verloren. Der in Energieäußerungen, in Rechts- und Machtkämpfen aufgehende Mensch entbehrt sich selbst. Die zeugende Stille, der inwendige, schaffende Zustand, das organische Sich-selbst-genügen wollen sich nicht mehr einstellen. Und so verwandelt sich das autonome Ich, von innen gesehen, in eine bloße Fiktion. Das Pathos des Kampfes, die vielfältigen Spannungen des Lebens täuschen eine Zeitlang über die Entseelung hinweg. Mit der Zeit stellt sich aber das Bewußtsein ein, daß das Leben hohl, daß es im Grunde irreligiös, gottlos geworden ist. Damit wollen die Besten im Volke ausdrücken, daß Arbeit und Erfolg, daß das Leben innerhalb der Grenzen der bloßen Zivilisation das menschliche Wesen allzusehr beschränken und an vorübergehende Güter und Begebenheiten binden. Sinnlos und eng erscheint am Ende das eigene Dasein. Aber auch das unsichtbare Band, das die Menschen miteinander verknüpft, die interindividuelle Lebensgenossenschaft universeller Natur, die Religion schlechtweg büßt an Intensität ein. Auch ihre Kräfte werden von der ausschließlich draußen sich betätigenden Energie rasch absorbiert und erschöpft. Der breite, irrationelle Hintergrund, auf dem die Kultur gebaut ist, tritt weit zurück.

Was das Spiel der sozialen Mächte spontan vollbringt, das tat die Bildung bewußt. Weder die Schulpädagogik noch die herrschenden zoozentrischen Naturanschauungen stehen dem Seelenkult freundlich gegenüber. In der alten Zeit, insbesondere im katholischen Zeitalter, waren es die großangelegten Religionsübungen, die fortwährend die Bildung des Seelischen begünstigten. Die Kirchen von heute sind aber allzu stark von sozial-politischen Interessen erfüllt, um noch einen Einfluß auf das Seelische ausüben zu können. Und könnten sie es tun, so würde es ihnen an Menschen-

material im großen und ganzen dazu fehlen: die städtische Menschheit und was von ihrem Lebenskreise umschlossen wird, kann nicht mehr von einer Kirche erweckt werden, deren Symbole und Mythen jeden lebendigen Sinn verloren haben. Und es ist an der Zeit, daß man die Frage mit aller Schärfe und Ehrlichkeit beantwortet: sind die religiösen Gebräuche und Sakramente noch imstande, die Macht über unser Gemüt zu gewinnen? Zwar spüren es Alle, daß das Spiel, die Geselligkeit und die Intrigen nicht ausreichen, allein die Pausen auszufüllen, die die Daseinskämpfe uns frei lassen. Wir können es nicht weiter ohne die Etappen aushalten, wie sollen wir aber mit unseren Pausen umgehen? Offenbar haben wir hier ein hygienisch-geistiges Problem, das zugleich ein religiöses ist, vor uns. Die galante Kultur, die Poesie des Alltags und selbst die massenhafte Moralübung, die einen großen Teil des Lebens ausmachen, bieten keine genügenden Äquivalente dafür. Sie reichen zwar aus, um sich über die Kulte der Fachkirchen hinwegsetzen zu können, sie versagen aber gänzlich, wo es gilt, dem Volke, der Kultur, uns als einzelnen die Seele zu erhalten.

Für die Rationalisten pur sang gibt es hier keine Probleme. Das Seelische scheint ihnen noch der letzte Mythos zu sein, der nun dem Bewußtwerden, der Vernunftherrschaft zu weichen hat. Daß die Mythenbildung das Herz des Lebendigseins ausmacht, daß sie das unmittelbare Personifizieren bedeutet und mit zum Freiheitsvermögen, zum eigenen, wirklich individuellen Auftreten gehört, diese schwerwiegende Ansicht findet keinen Eingang in die Köpfe der Rationalisten. Wie soll sie es auch, wenn die Beherrschungsmittel der Welt, die hier gang und gäbe sind, gerade auf das radikale Entpersönlichen, auf die Auflösung aller Inhalte in Kausal- und Gesetzesformen hinausgeht? Was aber die reine Vernunft nicht zu sehen vermag, dies gilt ihnen bloß als Schein und Trug.

Das geistig-seelische Leben, wo es weder von den traditionellen Kirchen, noch vom Geiste der philosophischen Sekten beherrscht wird, geht, sich selbst überlassen, seine eigenen Wege. Neben der reformierten Religion entwickelt sich eine freie Religiosität, die bisweilen eine objektivierte Form, die Gestalt einer Religion annimmt. Die Zeiten sind dahin, wo sich dem neuerwachten religiösen Leben auch manuelle Kulte anschließen. Im Kultus löst sich gerade die schöpferische Persönlichkeit auf, um derentwillen die Religiosität begrenzt wird. Der Beruf des Kultus ist es, das religiöse Moment aufzubewahren, und mittels religiös-kirchlicher Übungen das Seelische in Erscheinung zu bringen. Dem Kultus war es daher zu verdanken,

wenn der religiöse Massenwille des Volkes sich zu einem sozialen Willen gestaltete, der Dome und Kirchen ins Leben rief und das vielverzweigte Zeremoniell heilig sprach. Uns erlaubt es weder das Schamgefühl, noch der ausgesprochen individuelle Wille, uns dem öffentlichen Kultus hinzugeben. Die einzige Möglichkeit für die neue Religiosität sich in Taten umzusetzen liegt auf dem Gebiete der geistigen Betätigung. Der Staat und die Gesellschaft, die Moral und die Kunst sind das Tätigkeitsfeld moderner Religion der Geistigkeit. Hier sind wir im Stande, religiöse Intimität zu pflegen, da besitzt der Massenwille die Fähigkeit, bisweilen in eine aufrichtig solidarische Tat überzugehen.

Zum Kampf der Religiosität gegen den Ritus, der Religion gegen die kirchliche Institution ist es während der Reformation und in Zeiten der Volksmystik gekommen. Dieser historische Tatbestand deutet auf den urgegebenen Sinn der Religion selbst hin, dem jede Einschränkung, und mag es eine kirchlich-kultische sein, grundsätzlich widerstrebt. So gesehen, stellen die Naturreligionen, die die gesamte Lebens- und Arbeitsordnung durchdringen, eher ihren adäquaten Ausdruck dar, denn die autoritativen Kirchenreligionen es tun. Ist die Religion zu einer besonderen, differenzierten Kultustätigkeit gestaltet, so hat sie ihren inneren Beruf, den seelischen Hintergrund des gesamten Lebens abzugeben, verfehlt. Da hilft kein „Katholizismus" mehr, da reicht keine Vermischung von Kunst, Ritus und Weltlichkeit aus, da trifft das Wort Taines zu: Ce n'est pas l'eglise d'une religion, mais l'eglise d'un culte" (Voyage en Italie, I, Paris 1907, S. 23). Im Gegensatz zu den Teiltätigkeiten des Kulturganzen, die gerade durch weitere Differenzierung an Stoßkraft und Produktivität zunehmen, büßt das religiöse Vermögen kraft der kultischen Absonderung seine frische Lebendigkeit ein. Der Gedanke der Demokratie, das vielgestaltige Dasein in der Gesellschaft in eine innere Lebensgenossenschaft völkischer und weiterhin humanitär-universeller Natur aufzulösen, kommt so der Religion der Zukunft, die eine Kulturreligion im Sinne der Befruchtung und Durchdringung aller Lebensäußerungen sein will, sehr zugute. Trotz der immanenten Spannungen und Gegensätzlichkeiten der Kultur soll es zu einem organischen Volksganzen, zu einem wahlverwandtschaftlichen Weltvolk kommen. Nicht die Natur, die sich in eine Mannigfaltigkeit von Naturen spaltet, kann jetzt diesem Organismus zum Leben verhelfen, sondern einzig und allein die religiöse Geistigkeit, die in den Handlungen wie in den Institutionen des Staates, des Rechts, der Kunst, der Wissenschaft und namentlich der Wirtschaft ihren sichtbaren

Ausdruck zu finden hat. Religions- und Kulturbildung fällt da mit der Volksbildung in humanitärer Absicht zusammen.

Das Seelische, die Seele schlechthin, vermag sich nur in der Atmosphäre einer organischen Einheit zu behaupten. Durch die menschliche Umgebung begünstigt, beginnt sie ihr eigenes, auch nach innen, in die Richtung des nicht sichtbaren, universellen Lebens gewendetes Dasein zu führen. An diesen Grenzen der individuell-unsichtbaren und sozial-sichtbaren Sphären sind die Quellen anzutreffen, denen der Glaube entspricht, der alle Hemmnisse überwindet und für die Sicherheit des einzelnen in der Welt als solcher eintritt. Und wo er entsteht, dort gibt es für das Gefühl und den Willen keine Probleme mehr, die nicht einer Lösung fähig wären. Als besondere Begabung, die er ist, hat der freie Glaube einen besonderen Beruf: alle Hindernisse, die den schaffenden Zuständen, der Lebendigkeit schlechthin im Wege stehen, sucht er wegzuräumen, auszuscheiden. Und so kommt es, daß zu verschiedenen Zeiten es ganz verschiedentliche Ideale sind, auf die der Glaube seine aktive Reaktion ausübt.

Es ist kein Zufall, daß die an Umfang und Intensität größte Demokratie der Gegenwart, die nordamerikanische, zur Geburtsstätte volkstümlicher Religiosität wird. Die vollständige Trennung von Kirche und Staat, die wach gehaltenen Traditionen des reformatorischen Zeitalters und das Streben eines jeden Menschen, dem eigenen Wollen eine größere Macht als den Außengewalten beizulegen, / der gesteigerte Persönlichkeitswert überhaupt ist es, der dieses Land zum religiösen Schaffen und Experimentieren im großen Stile befähigt. Mag auch das verborgene Ziel aller religiösen Sehnsucht das Streben nach Sicherheit in der Welt überhaupt sein (siehe darüber meine Abhandlung: Die Religionsidee im „Archiv für system. Philos.“), so erfordert doch der religiöse Weg die Freiheit, die an den Glauben, an den „Zufall“ grenzt. Die Möglichkeit des Zufalls wird vom Gemüt als Entbundenheit oder Offenbarung und Wunder erlebt. Und wo enthält das alltägliche Leben soviel des Zufälligen, des Überraschenden als gerade in amerikanischen Landen, wo die Wandlung der sozialen Gruppen, wo der Übertritt des einzelnen aus einer Gruppe in die andere, wo die Selektion überhaupt am wenigsten von traditionellen Mächten erschwert wird. Das unstetige, sozial-entbundene Leben gibt sich hier im Bereiche der Phantasie als Zufall, als unerwartetes Ereignis kund, das weiterhin Reflexe nach innen abwirft. Hier heißt Zufall Wunder, Wandlung wird mit Bekehrung gleichgesetzt und das völlige Geraten aus den gewöhnlichen

Ordnungen des Lebens kann als Offenbarung erlebt werden. So sieht der Zusammenhang zwischen außen und innen aus, wenn man ihn rein sozialpsychologisch faßt. Es ist so gar keine Notwendigkeit vorhanden, bei dem Gebrauch der Worte: Wunder, Bekehrung, Offenbarung gleich an das Eingreifen übersinnlicher Mächte zu denken. Damit will der Mensch von heute nur innere Geschehnisse bezeichnen, die einem Ereignis gleich sind. Es bleibt der philosophischen Kritik überlassen, den Versuch einzustellen, ob das seelische Wagnis des neuen Menschen etwas mehr und anderes als bloße Einbildungskraft bedeutet. Die Kulturkunde begnügt sich mit den Tatbeständen und ihrem Zusammenhang.

Die Erfahrung des in den religiösen Schaffenszustand versetzten Menschen erfährt eine Erweiterung, sie erstreckt sich über die Grenzen der sinnlich-sozialen Welt. Der Einzelne legt die Beschränkungen, die ihm die sichtbare Welt auferlegt, ab und er weiß sich / frei. Da nehmen die Seelenbildung und der Seelenkult ihren konkreten Anfang, und die Autonomie, um die innerhalb der Grenzen des Sozialen gekämpft wird, schließt auch die erweiterten, unsichtbaren Erfahrungen in ihren Kreis. So war es zu allen Zeiten der Religionsbildung, die das volkstümlich-christliche Gepräge an sich trug. Verschieden waren nur die Mittel, die zur Befreiung von den fatalistischen, beschränkenden Mächten angewandt wurden. Die Zeiten sind vorbei, wo die volkstümliche Religiosität ihre Zuflucht zum Kult der Armut, der Loslösung von den Mächten, die soziale Geltung besitzen, zu nehmen pflegte. Der allgemeine Ton, auf den das dramatische Leben von heute gestellt ist, widerstrebt dieser Flucht. Die letzten Versuche in dieser Beziehung: die utopistischen Kolonisationsbestrebungen, die Bewegungen im Geiste Tolstojs usw. usw. sind gescheitert und / dies dank der allgemeinen Gesundung, dank der Renaissancetendenzen innerhalb der Demokratie. Eine Zeitlang hat man irrtümlicherweise die Irreligiosität der Aufklärungsperioden als ein demokratisches Erzeugnis hinzustellen gesucht. Und gerade die größte Demokratie der Welt, die amerikanische, hat diese Ansicht Lügen gestraft. Man lese die tausendfachen Berichte über religiöse Bekenntnisse und Bekehrungen, die der nordamerikanische Philosoph William James in seiner Schrift über die Vielgestaltigkeit der religiösen Erfahrung bringt, man nehme ein beliebiges Buch eines europäischen Autors über das religiöse Leben in Amerika in die Hand (z. B. das gleichnamige von W. Müller [bei E. Diederichs verlegt], das über die reformatorischen Bestrebungen der Kirchen und der Theologen sehr gut orientiert), und man wird erst ein Bild vom

unterirdischen Seelenleben der Demokratie erhalten. Die Massen in toto sind es nicht, die sich unmittelbar an der Produktion der Religiosität beteiligen; allein der sich mehrende Seelenkult ist ein Reflex des Lebens dieser Massen.

Die religiösen Bestrebungen neuerer Prägung weisen einen allgemeinen Zug auf, der ihnen mit der Reformation gemein ist: das Böse findet keinen Platz mehr im religiösen Erlebnis. Auch dort, wo der religiöse Wille die Form sozial-ethischer Betätigung annimmt, wie z. B. in den ethischen Kulturgesellschaften, in den allerhand humanistischen Orden usw., pflegt die Betonung auf die Verbesserung und soziale Erhebung, auf die Höhergestaltung des Typus Mensch überhaupt gelegt zu werden. Wir sind beinahe an dem Punkt angelangt, wo das Böse mit bloßer Krankheit des Individuums oder der sozialen Institutionen zusammenfällt. Wie man sich auch zu dieser antiken Bewertung der bösen Mächte stellen mag, so muß doch anerkannt werden: das prinzipielle Hinwegsehen über Mächte, denen man nach mittelalterlich-christlichen Anschauungen nicht zu entrinnen vermag, entlastet das Gemüt und gestaltet die allgemeine Stimmung zu einer fröhlichen und freien. Das Streben der Modernität, alle Schicksalsmächte in die Hände des einzelnen zu legen, gibt sich auch hier kund. Und schon verkünden Dichter das glückliche Gefühl dieses neuen Menschen. Es ist abermals kein Zufall, daß ein Amerikaner, der gottbegnadete Walt Whitman es war, der eine Poesie schuf, welcher alle drückenden und belastenden Gefühle vollständig fremd sind[1]. Angst, Neid, Haß, Reue, Gewissensbisse, die Last der Schuld und der Sünde, all diese Erlebnisse, die auf eine innere Beengtheit schließen lassen, treten zurück. Gefühle, die dem Überschuß an Güte und Leben ihr Entstehen verdanken, bemächtigen sich jetzt des Gemütes. Beim besten Willen vermag Whitman das Böse, das Niedrige und Vergängliche nicht zu sehen. Oder ist es der religiöse Wille, der nach dem Höchsten wagt? Ist es Hochmut oder ein Zeichen der tiefen Versöhnung mit dem Leben, wenn das Gefühl spontan den feindlichen Mächten und Widersprüchen des Daseins aus dem Wege geht oder diese gar in den Kreis seiner

[1] Vor einigen Jahren haben die Schriftsteller Willy Schlüter und Anton Fendrich es versucht, meine Bemühungen, die schöpferischen bejahenden Intimitätsgefühle als Gehalt neuer volkstümlicher Religiosität hinzustellen, in einen inneren Zusammenhang mit Whitmans Dichtung und Kalthoffs sozialisierender Religion zu bringen. Damals waren mir die Werke beider noch unbekannt. Es bleibt aber trotzdem wahr, daß das Schaffen dieser Männer und mein eigenes Denken über Bedeutung und Sinn der Religion nur Äußerungen und Symptome der sich bildenden modernen „Volkskultur" sind

Aktion einschließt? In Wahrheit ist es der Mensch, der hier groß, mündig geworden ist; dieser autonome Mensch hält es unter seiner Würde, auch in seinem innersten Verhalten sich von Außenmächten leiten zu lassen und mögen sie dem Tode gleich sein. Wie ein gütiger Gott spendet er lauter Liebe und Segen; Selbst den Tod wollen wir nicht töten / in diesen Worten findet diese religiöse Intimität ihren extremen Ausdruck. Ist es Hochmut, ist es Versöhnung? Immerhin macht sich hier ein verwegener Mut geltend.

Ganz große Dinge bereiten sich in den Tiefen der Demokratie vor. Die Nationalökonomen und die Sozialkritiker sehen vor lauter „Amerikanismus", Kapitalismus, Geschäftstätigkeit und quantitativen Bewertungen nicht die seelischen Regungen, die sich unter der Oberfläche bemerkbar machen. Dies mag seinen Grund darin haben, daß die religiösen Erlebnisse noch keine äußeren Formen angenommen haben; die Vorstellungen von Gott, Symbole und Dogmen sind noch nicht an Stelle jener getreten. Es wird aber sicherlich auch dazu kommen. Denn ohne mythische Gestalten, die Vereinheitlichung und Personifizierung bedeuten, gibt es keine Anschauung von den Lebensmächten, und die Welt des Bewußtseins löst sich in lauter Fragmente und Daten auf, die im besten Falle einen logischen oder syllogistischen Zusammenhang aufweisen. Der Wille aber / und die Religion strebt vor allem darnach, das Wollen gesund und rein zu erhalten / bedarf der Mythen, um sich als freier und in seinen Ansprüchen berechtigter zu wissen. Soweit ich zu sehen vermag, kleidet sich das religiöse Wollen der Gegenwart / insofern es nicht an Überlieferungen geknüpft ist / in die Formen des Pantheismus und Polytheismus. Im Pantheismus weiß sich jetzt der einzelne als Vollstrecker des Gesamtwillens, wie er im Leben der Natur, der Gesellschaft und der Welt überhaupt zur Anschauung gelangt; der Polytheismus bedeutet aber die Erhebung einzelner bevorzugter Menschen zur göttlichen Höhe und Würde. Die Bevorzugten glauben sich gottverwandt, sie wissen sich an Gottesstatt. Freilich ist es nicht mehr der Pantheismus, dem das Gefühl und die Anschauung von der menschlichen Verwandtschaft mit dem All genügte. Und der Polytheismus bedeutet jetzt nicht mehr das Eingreifen vieler Götter ins menschliche Dasein. Beide Formen des neuzeitlichen Mythos dokumentieren die Macht des Menschlichen, das vorgibt, die höchste Form der Personifikation und zwar das Göttliche gestalten zu können. Die Revolution geht mit dem neuen Menschen um. Ein verwegener Mut ist es der die religiöse Mythenbildung der Gegenwart zu erzeugen beginnt.

Das große Wagnis

Soziale Homogenität und individuelle Heterogenität

Ich bestehe nicht darauf, daß man die Mannigfaltigkeit der seelisch-religiösen Bestrebungen als der demokratischen Kulturbildung wesensverwandt aufzufassen hat. Sie sind Symptome einer demokratischen Zeit: Geistig-seelische Heterogenität gepaart mit wirtschaftlich-rechtlicher Homogenität. An der Tendenz, das Recht und die Wirtschaft an die verschiedenen Gesellschaftsgruppen verschiedentlich zu verteilen und das geistig-seelische Leben Aller unter ein Dogma zu stellen, zu vereinheitlichen, ist die antidemokratische Kastenkultur zu erkennen. Man stelle nur das allgemeine Bild unserer Zeit dem des katholischen Zeitalters, des sogenannten Mittelalters, gegenüber: Dort weist ein jeglicher Stand spezifische Rechte auf; selbst die Staatsgewalt ist individualisiert, die Seelenverfassung und das Denken sind „sozialisiert", sind allenthalben auf den gleichen Ton gestellt; bei uns will man ein Einheitsrecht und was damit zusammenhängt haben, die Menschen, ihr Denken und Fühlen, sollen dabei am weitesten differenziert und nuanciert sein. Sie sind es auch, insofern die Macht der liberal-demokratischen Potenzen zum Ausdruck gelangt. Die Geltungsidee der Demokratie befreit die individuellen Kräfte der Seele und des Geistes und bindet dafür die sozialen, die rechtlichen Potenzen. Vergebens wird die seelisch-geistige Schablone der Vielen von heute auf das Konto der Demokratie verzeichnet. Es entbehrt jeden Grundes, wenn man den angeblich autochthonen starken Menschen des katholischen Zeitalters als Muster hinstellt. Wo der einzelne ein Mensch von eigenem Schlage ward, ward er es trotz der zünftlerisch-katholischen Kultur, vermöge der volkstümlichen Lebensweise. In der volkstümlichen Urkultur ist der gleiche Zusammenhang zwischen rechtlich-wirtschaftlicher Homogenität und individuell geistiger Heterogenität anzutreffen. Dort heißt die einheitliche Basis des sozialen Lebens Familienband, und das geistige Schaffen macht sich in der permanenten Mythen- und Sprachbildung geltend. Erst die sozial-rechtliche Zerrüttung läßt im Volke keine geistigen Kräfte wahrhaft individueller Natur aufkommen: Die Sorgen der Selbstbehauptung absorbieren hier das gesamte Vermögen an Geist; sie verhindern es, daß der Einzelne zu sich gelangt, zu sich kommt. Der gleichen zweifachen Tendenz sind die Kulturmächte im einzelnen unterworfen. Die Re-

ligion z. B., wie sie oben von mir gestreift worden war, wird in dem Maße zum individuellen Erlebnis, als sie in ihrer Wirkung nach außen die Glieder der Gesellschaft zu einer organischen Einheit, zu einer Volkseinheit zusammenschweißt. Mit der Bildung und Verlebendigung der Volksgemeinschaft wächst der innere Mut, wachsen die Ansprüche des einzelnen an die Welt als solche. Dem gleichen Verhältnis zwischen äußerer, sozialer Verbindlichkeit und innerer, individueller Entbundenheit sind wir bei der Betrachtung des sittlichen Lebens begegnet (siehe oben I, Die Geschicke des demokratischen Gewissens). Ein Blick auf das Leben der Wissenschaft oder des Staates von heute wird ein ähnliches Resultat zeitigen. Der allgemeine Haushalt der demokratisch gerichteten Kultur verlangt offenkundig eine solche Verteilung zwischen Gesetzmäßigkeit und Einzigkeit, zwischen äußerer Stabilität und inwendiger Variabilität. Vom Umfang des „Außen", des homogenen Sozialen hängt es aber ab, wie stark die inneren Spannungen, wie weit die Grenzen der individuellen Heterogenität gesteckt sind.

Rein historisch gesehen, weist der Seelenkult die Tendenz, die Erlebnisse und sich selbst zu personifizieren, auf die reformatorische Bewegung zurück: Der zeitgenössische Kampf um das Seelische kann entweder als Fortsetzung, als letzte Konsequenz der Reformation, als ein Zurückgreifen auf ihre Urformen aufgefaßt werden, oder er bedeutet gar ein Versinken in die volkstümliche Mythenbildung. Über den Ursprung der bloß nach irdischem Erfolg Strebenden, über die Bildung der starken individuellen Tendenzen innerhalb der Gesellschaft vermögen historisch die biologischen und sozial-politischen Wandlungen, die Renaissancen und Revolutionen der Neuzeit vollauf zu orientieren. Mit den Revolutionen sind die vielen zurückgehaltenen Renaissance-Stimmungen an die Oberfläche getreten. Die Revolution hat sie zwar nicht ins Leben gerufen, sie hat aber das Verlangen nach Genuß und persönlicher Macht, nach sozialer Höherstellung und nach einem eigenen, individuellen Schicksal völlig entbunden und von der Tradition befreit. Insbesondere tat sie es für die aus dem Volke hinaufstrebenden Vielen, die keine historisch geheiligten Machtmittel ihr Eigen nennen konnten. Im Hinblick auf das gleiche Recht für alle, das die Revolutionen durchzuführen versprochen hatten, traten manche, die im Besitze von Talent oder bloß vom Glauben an das eigene Können durchdrungen waren, ihre eigene Laufbahn an. Die anderen, welche das Kapital oder den Beruf von vornherein an sich gebunden haben, verwendeten ihre wachgerufenen Leidenschaften und Lebenskräfte fürs Geschäft; sie strebten die Position der Herrschenden

an; aus ihrer Schicht rekrutierten sich in der Folge die Liberalen. Freiheit wurde in ihren Augen der Möglichkeit gleich gesetzt: nach Belieben im Industrie- und Geschäftsleben einzugreifen. Während der großen Krisen, in den Etappen der Wandlung der feudal-katholischen in die modernen liberal-protestantischen Ordnungen traten die einzelnen ohne berufliche Bestimmungen, die Revolutionsmenschen schlechtweg in den Vordergrund. Ihre Stimmungen und Hoffnungen waren es, die die Welt mit übermenschlichem Wagemut erfüllten, mit ihnen ist der Individualismus sans phrase geboren. Der Einzelne stellte sich hier auf sich selbst, ohne der Fordernisse der Tradition, der materiellen Macht und der Moral zu gedenken. Selbst dem demokratischen Geltungsprinzip wurde von diesem völlig losgelösten Individuum keine Beachtung mehr geschenkt. Weder die Not, noch die zu erfüllende Aufgabe bestimmten von nun an den neugeborenen Rebellen. Ihm war es gleich, welchen Dienst er in der großen Gesellschaft zu verrichten hätte. Die soziale Qualität der Tat dünkte ihn von geringer Bedeutung zu sein. Nur das Pathos des Steigens fühlen, nur herrisch und machtvoll verfahren und nach eigenem Willen das Schicksal gestalten. Das Leben / ein Wagnis, ein großes gefahrvolles Abenteuer / ging ihm über alles.

Wie alle individuellen Lebensrichtungen, die erst dort zur vollen Reife gelangen, wo der soziale Bau des allgemeinen Daseins stark genug ist, sie tragen zu können, so sind auch die individualistischen Willenspotenzen und Leidenschaften, die sich als ein großes Wagnis summieren, gerade auf dem gefestigten demokratischen Boden heimisch geworden. Die Demokratie erzeugt keineswegs direkt ein solches Gefühl des Wagemutes, allein ihre universelle Rechtshomogenität macht auch diese individuelle Spezies der Äußerung der Heterogenität möglich. In normalen Zeiten treten Sitte und Recht dem revolutionären Draufdränger als Typus entgegen. Der schrankenlose Wagemut wird aber dadurch nicht vernichtet, er wird eher unter die Menschen und in einem und demselben Menschen unter die einzelnen Wirkungssphären verteilt, differenziert. Indem der rücksichtslose summarische Heroismus des einzelnen in Zaum gehalten wird, findet der Wagemut Eingang in alle Poren der typischen Äußerungen: Das Geschlechtsleben, das Emporkommen, die Genuß- und Machtsucht sind jetzt von dem immoralistischen Heroismus geradezu durchdrungen. Ohne Kreuzfahrer, ohne regellose Überfälle und Ritterfahrten ist jetzt das individuelle Leben voll des Mutes und der Gefahr. Das Gefühl des großen Wagnisses geht mit uns um, so daß es bald schwer fällt, selbst vor dem „frechen Verbrechen" haltzumachen.

volutionärer
stokratismus

Der eigentliche Wagemut ist in den sozialen Kriegen, während der Revolutionen gewachsen. Man sieht es seinem Geiste an, der antiideologisch, immoralisch ist. Die ungesiebte, derbe Sprache, der er sich bedient, zeugt auch von seiner Herkunft. Daß der Träger jenes Geistes in gar keiner Beziehung zum ästhetischen Individualismus, zum sogenannten ästhetischen Menschen steht, der auch immoralisch gesinnt, von jeder Ideologie frei ist, versteht sich von selbst. Der Ästhet ist aus Mangel an Persönlichkeit, aus Schwäche, der moralischen Zucht und Überwindung feind. Aus demselben Grunde vermag er sich nicht mit den wissenschaftlichen, mit den ideologischen Ordnungen überhaupt zu befreunden. Sie muten den Schwächling zu machtvoll an. Unsere Literaturen sind schuld daran, daß der ästhetische Subjektivismus, der einen schwachen, matten Abglanz des immerhin autochthonen Salonmenschen des XVIII. Jahrhunderts darstellt, sich eines gewissen Ansehens erfreut. Im revolutionären Individualismus ist es der Eigenwille, seine Tatkraft, die zur Verachtung der moralischen Reflexion und der ideologischen Spekulation führt. Nur keine Riegel, die dem Wollen zum Werden und Höhersteigen, die dem Wollen zum persönlichen Schicksal vorgeschoben werden könnten. Die einzige Macht, von der der elementare Revolutionsmensch mit den egoistischen Zielen sich leiten läßt, ist sein eigener Dämonismus. Der Liebe zum eigensten, individuellen Schicksal, dem Amor fati individualis gilt all sein Trachten. Daher die Gleichgültigkeit in der Wahl der Mittel, der die Menschen dieses Schlages sich bedienen. Nur siegen und nicht in der Masse der Namenlosen verschwinden. Ein förmlicher Hunger nach Macht, Glanz und Ansehen bemächtigt sich ihrer. Die Macht, aber nicht als Mittel zu profanen Zwecken empfunden, sie ist Selbstzweck. Der ihr eigene Rausch verleiht ihr die Weihe. Erst in der Folge, im tagtäglichen Leben mit den Mitmenschen, wandelt sich Macht in Herrschaft, und den selbstlosen Äußerungen der Tatkraft gesellt sich die Rücksicht auf die Geschäftigkeit. Die Klugheitsregeln, die oft die Gestalt von Tugenden annehmen, stellen sich erst nachträglich ein. In Bewegung wird man hier durch den Willen zum eigenen Werden, zum Vorwärtskommen gesetzt. Was diesen Draufdränger von allen anderen unterscheidet, ist seine völlige Vorurteilslosigkeit den Menschen und Sitten gegenüber. Sein Streben geht nicht darauf hinaus, den anderen, die schon oben angelangt sind, zu gleichen. Den eigenen Dämonismus zu stillen, geht ihm über alles.

Den höchsten Repräsentanten dieses elementaren revoltierenden Individualismus hat die neuere Geschichte in der Gestalt des Napoleon Bona-

parte gezeitigt. Die erschreckte Phantasie der Völker taufte ihn folgerichtig in den Antichristen um. Das Tun Napoleons, seine Herrschaft fügte sich natürlicherweise den Forderniſſen aller Regierungskunst. Und wie der Zeitgeist und die historischen Umstände es verlangten, trug seine großzügige Regierungskunst dem demokratischen und liberal-bürgerlichen Tendenzen Rechnung. Wie die Politik des cäsarischen Staates im alten Rom, so war auch die seine „eigentlich nichts als Weltbürgertum, seine Volkstümlichkeit nichts als Humanität", / dies Worte von Mommsen, durch die der Staat Cäsars charakterisiert werden sollte. Allein die Quelle des Bonapartismus, seine individuelle Wesenheit äußerte sich im großen Wagnis. Noch als junger, völlig unbekannter Mann versucht es Napoleon mit der Literatur. Und was er da in seiner einsamen Pariser Mansarde zusammenschreibt, unterscheidet sich in nichts von den radikalen Utopien seiner Zeit. Bloß die Rücksicht auf den individuellen Erfolg, der geweckte Hunger nach Macht und Ansehen drängt ihn zum literarischen Radikalismus. Ebenso taten es die dii minores nach ihm. Ich nenne aufs Geratewohl die Namen des Italieners Crispi und des Deutschen Miquel. Bei allen diesen Eroberern der Macht spielte der Gehalt des Radikalismus keine Rolle. Allein ihre Natur blieb stets radikal, war immer dem individuellen Dämonismus zugetan. Darob sind sie ebenso wenig zu den Renegaten zu zählen, so wenig Napoleon zu ihnen gerechnet werden darf. „Männer meiner Art, sagte gelegentlich Napoleon, begehen keine Verbrechen. Nichts Einfacheres als meine Laufbahn." In dem Massenrenegatentum, das in der Regel während und nach der Revolution stark an Verbreitung gewinnt, sind die wirklichen Verräter von den Schein-Renegaten streng auseinanderzuhalten. Jene sind zum Dienen geboren, und wer im Besitze der Macht ist, dem leisten sie auch Untertanendienste, diese aber stehen in der Macht des eigenen Dämonismus, sie sind nur dem Willen zu eigenem Werden zugetan.

Man gelangt zu einer richtigen Ansicht über diese individuell-politischen Wandlungen, wenn man auf die innersten Motive der Überläufer acht gibt. In dieser Beziehung hat das Denken eines Bruno Bauer kaum seinesgleichen. Im Grunde war das kritische Tun Bauers und der Seinigen lediglich darauf gerichtet, „Raum zu machen für das, was kommen soll". Einige Jahre vor dem Ausbruch der 1848er Revolution konstatiert er mit Freuden die Tendenz des Geistes, „ansichts-, system- und gesinnungslos" zu werden. Und einer seiner Apostel, Szeliga, verkündet: „Die reine Kritik sagt, es gibt kein Maß und Gesetz und Ziel der Wahrheit." Die Willkür der

von allen historischen Traditionen und von der gesellschaftlichen Konvention befreiten Persönlichkeit darf allein walten. Die Verwirklichung der Hoffnungen der Masse bedeutet den Tod der Spezies. Der Vorschlag, die Gesellschaft nach sozialistischen Prinzipien ordnen zu wollen, konnte, wie Bauer meinte, nur dadurch entstanden sein, daß man an dem Geist verzweifelte, weil man „der Gattung nicht mehr die Kraft zutraut, daß aus dem Kampf der konkurrierenden Mächte freiatmende menschliche Gestalten hervorgehen könnten". „Hat der Geist nicht auch die Kraft, zu konkurrieren, und wenn er in dieser Krisis der Gattung eingeschlummert sein sollte, wird ihn der vermehrte Druck der Arbeit nicht umsomehr erwecken?" (All diese Zitate sind meinem Buche: „Die Vorgeschichte des philosophischen Sozialismus in Deutschland", dem Kapitel: Bruno Bauer der „kritischen Periode", entnommen.) Über die tatkräftige Spezies, über den Eigenwillen des hervorragenden Einzelnen, dem allein die Führerschaft in der Geschichte gebührt, gibt es für die „absolute Kritik" keine höheren Rücksichten und Werte. Das philosophische Denken jener Zeit, der sogenannten Junghegelianer, setzte das freie Ich, das der Revolution entstammte, mit dem Selbstbewußtsein gleich. Es galt bis ans Ende sich seiner selbst bewußt zu werden, und alle bindenden Mächte, wie Religion, Kirche und Staat, haben ihre beschränkende Existenz eingebüßt. „Das Ich, sagt Bauer, habe es in der Religion immer nur mit sich zu tun, während es als religiöses meint, es habe es mit einem lebendigen, persönlichen Gott zu tun. Das realisierte Selbstbewußtsein ist jenes Kunststück, daß das Ich einerseits wie in einem Spiegel verdoppelt und endlich nachher, wenn es sein Spiegelbild Jahrtausende lang für Gott gehalten hat, dahinter kommt, daß jenes Bild im Spiegel es selber sei." (Br. Bauer: „Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum." Leipzig. O. Wiegand. 1841. S. 148. Vgl. darüber auch Edgar Bauer: Der Streit der Kritik, S. 25.) Atheismus nach allen Seiten hin, / denn allen Ordnungen der Vorstellungswelt, wie der Gesellschaft haftet etwas Göttliches, Bindendes an, / ist die Losung des revolutionären Individualismus, der in seinen positiven Wünschen sich als ein aristokratischer entpuppt. Auch da ist das Bauersche Denken geradezu vorbildlich. Alle großen Aktionen der bisherigen Geschichte scheinen Bauer „von vornherein verfehlt und ohne ergreifenden Erfolg" zu sein: denn die Masse war es doch, „die sich für sie interessiert und enthusiasmiert, die Idee, um die es sich in ihnen handelt, war von der Art, daß sie sich mit einer oberflächlichen Auffassung begnügen, also auch auf den Beifall der

Masse rechnen mußte". In der Masse ist der wahre Feind des Geistes zu suchen, der stets mit der hervorragenden Persönlichkeit, mit der Spezies verbunden ist. Die gesamte Geschichte stellt sich als Kampf der siegreichen „Kritiker", des Geistes mit der geistig-schwachen Masse, mit der Massenhaftigkeit schlechtweg heraus. (Vgl. die oben erwähnte Schrift, S. 61f.) In den späteren Jahren, als die Revolution von der politischen Reaktion abgelöst wurde, machte Bauer die historischen Helden und Machthaber zu den einzigen Demiurgen des Kulturgeschehens. Diese schienen am tiefsten in der Ausbildung ihres „Selbstbewußtseins", ins Populäre übertragen, der eigenwilligen, starken und innerlich freien Persönlichkeit gegangen zu sein.

Man darf sich nicht von der Form, in der das revolutionär-aristokratische Denken hier ausgedrückt ist, irreführen lassen. Im Grunde sind die Motive des Napoleonischen Tuns oder die angeblich neue Umwertung der Kulturgeschehnisse durch Friedrich Nietzsche auf keine anderen Ziele zurückzuführen als auf die aristokratischen der sich dämonisch und einzigartig wissenden Persönlichkeit. Allen ist der Atheismus, die Gegnerschaft gegen die Ideologen und die Überschätzung der Willensmacht der Bevorzugten eigen. Instinktiv stoßen der Tatenmensch Napoleon und der revolutionäre Philosoph Bauer auf die Idee der Selektion vor Darwin, wie es auch das liberalistische Denken tat. Nietzsches Denken empfängt schon direkt seine Impulse sowohl vom Darwinismus, wie von der dionysisch-prometheischen Revolutions-Mystik des Griechentums. Bauer und Nietzsche sind von mir als Beispiele angeführt worden, ihre Kulturauffassung ist als Reflex über revolutionär-aristokratische Geschehnisse anzusehen. Napoleon aber verkörpert den übermütigen „Atheisten und Antichristen", ist der leibhaftige Träger des großen Wagnisses, das mit ihm zum Erlebnis, zum Motiv des Wollens im Leben des neuen Europa wird. Die gesamte Revolution eines Volkes hat hier die Gestalt einer Person angenommen. Höhere und längst erprobte Eigenschaften, individuelle Ziele und Strebigkeiten, die dem typischen Menschen, der Masse eigen sind, hat Napoleon in den Kreis seines Wollens eingeschlossen. Aber stets waren es Ziele und Eigenschaften, die im Menschen während des sozialen Höhersteigens, im Prozesse des Geltendmachens der eigenen Machtperson erzeugt werden. Da erscheinen die Traditionen und Mythen, die in ideologische Formen sich zu kleiden pflegen, als Hemmnisse im Eroberungszug des Draufdrängers, der Geist, der sich selbst genügt, mutet feministisch an. Wie „Puppen und Koketten" kamen Napoleon, nach seinem eigenen Wort, die Ge-

lehrten vor. Ihm schwebte als Ideal der Welt- und Menschenerober Cäsar vor, und er rät gelegentlich dem greisen Goethe nachzudenken, was Cäsar noch alles vollbracht hätte, hätten ihm die Zeitgenossen die dazu nötige Zeit gelassen. Mit Napoleon tritt eine ganze geschichtliche Periode, eine neue Staatsidee an die Oberfläche. Eine Masse der entbundenen und aufstrebenden Elemente assimiliert sich mit dem Staat, der Staat wird zum Instrument des persönlichen Emporkommens dieser Masse. Die große Armee, die Art, wie in ihr der Gemeine zum Sergeanten und weiterhin zum General vorrückte, ist der sichtbare Ausdruck dieses selektorisch wirkenden Staates. Der Bonapartismus kämpfte für einen Staat, in dem die von der Revolution erweckten persönlichen Machtgelüste vieler Befriedigung finden konnten. Dies der Grund, weshalb der große Wurf ursprünglich geglückt ist. Darin lag auch die Ursache des späteren Zusammenbruchs dieses Staates der kühnen Emporkömmlinge. Bonaparte selber hat wiederholt den materiellen und sozialen Erfolg des einzelnen als die Folge besonderer Tüchtigkeit aufgefaßt. Einmal gefragt, wie sich z. B. ein solcher Maßstab bei der Einteilung der Gelehrten, speziell der Ärzte, in Klassen anlegen ließe, gab er prompt zur Antwort: Ihr Einkommen entscheide im großen und ganzen über den Grad ihres Talents. „Ein Kind des Schicksals", wie er es war und wie er sich selbst nannte, ließ er jedoch in der Beurteilung der Mitmenschen bloß die Tatkraft und den Erfolg gelten. Die emporsteigenden Gestalten aus der Masse, die zu seiner Zeit in Bewegung geraten ist, haben ihm und der gesamten Epoche jene Ansicht beigebracht. Der Glaube an den Sieg des Tüchtigen war vielleicht noch das einzige Vorurteil der revolutionären Eroberer.

Ein unverdrossener Optimismus spricht aus diesem rücksichtslosen Auftreten des neuen Menschen. Als der Dämonismus, der den Sinn für das fröhliche Erobern geweckt hatte, abgekühlt wurde, schlich sich der Optimismus in das Alltagsleben. Die Scharen der wirtschaftlich und sozial Emporkommenden fühlten sich, in einem Stadium des Lebens wenigstens ist es der Fall, als die neuen „Ritter ohne Furcht und Tadel". Der Egoismus und der Optimismus, die vom wirtschaftlichen Kampf ins Leben gerufen worden waren, im liberalen Kultursystem ihren wissenschaftlichen Ausdruck fanden, haben eine heroische Betonung erfahren. Man wagt es mehr als je, auf dem schmalen Gebiete des persönlichen sozialen Daseins sich als wohlberechtigten Eroberer aufzuspielen. Im Hintergrunde der Seele selbst der kleinsten Tatenmenschen von heute geht es heftig, stür-

misch zu. Die Revolution hat sich der Renaissance vermählt. Der Tatenmensch des Alltags von heute hat zwar den Sinn für das historische Geschehnis in toto eingebüßt, aber er hat dafür sein eigenes Streben zum Mittelpunkt der Geschichte erhoben. Sein Leben dünkt ihm als das Ereignis schlechthin. Ein typischer, egoistisch gerichteter streberischer Individualismus hat sich des Lebens der Emporkömmlinge, in mancher Beziehung eines jeglichen Gesellschaftsgliedes bemächtigt. Die nach historischen Zielen strebenden Individualisten vermochten die Massen nicht zu entbehren. Ihr individuelles Steigen brachte auch die Masse, auf die sie sich stützten, in Bewegung. Ein Napoleon, ein Bismarck, ein Lassalle sind nur im Bunde mit der Masse denkbar. Die Milliardäre und die hohen Würdenträger, die dank ihrer persönlichen Tüchtigkeit es geworden sind, behaupten der Masse zum Trotz ihre individuelle, in sozialer Beziehung ausschließliche Position. Die großen Naturleidenschaften, die mit der Renaissance, mit der sozialen, biologischen Wiedergeburt zutage treten, sind zwar längst verkümmert, und das individuelle, auf typisch-materielle Zwecke gerichtete Auftreten hat sich längst von der revolutionären Wurzel losgelöst, allein der Wagemut, die Passion des großen Wagnisses lebt fort und verrichtet Wunder.

Es hat lange gedauert, bis der egoistische Eroberer der Gesellschaft das Gepräge aufzudrücken vermochte. Die traditionellen Typen des gebundenen Lebens, wie der feudale Adel, der sittsame Bürger, und der Kleinbürger mit den geringen Bedürfnissen und bescheidenen Ansprüchen halten noch heute das gesellschaftliche Bewußtsein der Mehrzahl gefangen. Ein jegliches Bild, das die Literatur von dem kühnen Emporkömmling entwirft, mutet noch etwas fremdartig an. Die tausendfachen sozialen Katastrophen, denen der äußerst variable, schwach gefestigte Typus unterworfen wird, versetzen noch die Phantasie in Schrecken. Und die meisten Dichter und Chronisten zeigen noch immer ein größeres Verständnis für den Verfall des traditionellen Familien- und Gesellschaftslebens als für das entbundene, aber immerhin ereignisreiche Dasein des Emporstrebenden. Die Wehmut des Scheidenden, Alten scheint ihnen einen stärkeren poetischen Effekt zu erzeugen, als die Liebe zum Wagnis, zur Gefahr und zur Macht des typischen Eroberers. Und die wenigen, die es gewagt haben, den heroischen Schwung des neuen Typus zu zeigen, kamen sich selbst als Entdecker und Pfadführer vor. Sie wurden auch von den anderen für solche gehalten.

Ich greife ein literarisches Beispiel heraus, das geeignet ist, den Emporstrebenden in Reinkultur zu zeigen. Sowohl historisch wie rein menschlich,

psychologisch bleibt Sorel, der Held des Stendhalschen Romans: Rouge et noir, der Prototyp und Vorläufer aller literarischen Geschöpfe dieser Art. Der Franzose Stendhal-Beyle, der geistige Schöpfer des Sorel, ist selbst ein Zögling der Napoleonischen Armee, ist wie sein großer Kaiser Weltmann und Atheist, und als es galt, dem eigenen ereignisvollen Leben die Form von Memoiren und Selbstbetrachtungen zu verleihen, so fand er dafür die vielsagende Bezeichnung: Selbstbekenntnisse eines Egotisten. Der immoralistische Egotist oder Egoist wuchs bei ihm zum Mustermenschen empor. Die freie, völlig eigenartige Art des neuen Emporkömmlings tritt besonders in Sorels Leben hervor. Stolz, nur dem eigenen Talente vertrauend, ohne sich den Sitten und Fordernissen der traditionellen Machthaber und Stützen des Alten anzupassen, gelangt Sorel im Kreise dieser aristokratischen Machthaber selbst zu seinen hochgesteckten Zielen. Die ganze Skala der Gefühle und Verbote, die sich innerlich einem also Emporsteigenden in den Weg stellen, hat er, keine Verbindlichkeiten scheuend, überwunden. Und als es zur Katastrophe kam und es galt, wie es bürgerliche Sitte und Brauch ist, sich zu verteidigen, zog er es vor, seinen Kopf einzusetzen, als auf das sich selbst gegebene Recht zu verzichten, gemäß dem eigensten Persönlichkeits-Stolz zu leben. Später ist es anders geworden. Der Emporstrebende hat sich vielfach zum Parvenü gewandelt, der vom Schatten des Hochstaplertums und der Abenteuer aller Art begleitet wird. Um jeden Preis vorwärtskommen, und wenn darob das freie, wagende Ich, das empor strebt, Schaden leidet, dem Untergange entgegensieht, / dieses Gebot hat in der Folge von den Gemütern der Vielen Besitz ergriffen. In der frühen Stunde des kühnen Emporstrebenden besaß seine Seele noch etwas vom Glanz der Einzigkeit. Wie der Großmeister Napoleon, wußte sich hier ein jeder noch als Kind eines eigenen Schicksals. Die wichtigste Erkenntnis, zu der dieser Mensch gelangte, war: ein jeder müsse auf seine Natur achten, die Natur eines jeden sei eine andere und eine bevorzugte. Um diesem eigenartigen Naturell Geltung zu verschaffen, soll nun durch die ganze alte Moral ein Strich gemacht werden. Immoralische Egotisten mit dem Bewußtsein der Vornehmheit, dies war ursprünglich die seelische Signatur der individualistischen Revolutionäre, die sich anschickten, Karriere zu machen. Contarini Fleming, der Held des gleichnamigen Romans von Lord Beaconsfield (Disraeli) zählt zur gleichen Familie. Ist auch „Egotist" und Immoralist und frönt sogar der Ansicht, keine Gesellschaft könne auf die Dauer bestehen, „die auf metaphysischem Blödsinn begründet ist". Nur tritt bei Fleming stärker das Bewußtsein der

Ausschließlichkeit, das Selbstbewußtsein der Eigenart in den Vordergrund. Es mag sein, daß die Betonung der Einzigkeit hier durch Flemings Beschaffenheit verursacht ist: Fleming ist ein geistig Schaffender, ein Dichter und ein Tatenmensch. Durch Selbsterziehung und Selbstbemeisterung, dank großer seelischer und geistiger Anstrengung soll Fleming zu seinem Ziele gelangen. Dies die Art aller autochthonen Geister unter den Emporstrebenden. Wie Sorel, so bedeutet auch Fleming mehr als ein literarisches Beispiel: Hinter Fleming steckt Disraeli, der sich zum Lord Beaconsfield gewandelt hat; man fühlt hier die innere Vorgeschichte des Politikers Disraeli heraus, dem es wahrscheinlich noch schwerer fiel, das große poetische Talent dem politischen Tun zu opfern, als selbst die Vorurteile zu überwinden, die die Umgebung gegen seine Rasse hegte. Das Furore der Macht und des Ruhmes, von dem der neue Mensch ergriffen ward, hat den Sieg davon getragen. Disraeli-Beaconsfield selbst, sein Geschick, spricht in tausend Zungen. Eine Mischung von revolutionärem und aristokratischem Streben, eine merkwürdige Vereinigung von nüchternem Verstand und überschwänglicher Phantasie, ein Hochmütiger und dabei Vorurteilsloser, ein an Übermut leidender und bis aufs Äußerste stilisierter Mensch, / die Verwebung all dieser Äußerungen zu einer Einheit machte aus Disraeli-Beaconsfield den kompliziertesten Typus, den die Emporsteigenden im modernen Europa aufzuweisen haben. In den Werken von Balzac und Zola treten ganze Galerien von Emporstrebenden (bei Zola sind es schon emporwachsende) Typen hervor. Aber keiner von allen hatte so viel drinnen und draußen zu überwinden, wie Benjamin Disraeli. Man bedenke: Das Leben des Beaconsfield ist nicht mehr Literatur, stellt ja ein Stück lebendiger Geschichte dar. So ein Leben, wenn es auch sich nach der rechten Seite der politisch-sozialen Welt hinneigte, konnte nur in der allgemeinen Atmosphäre der revolutionären Entbundenheit gewagt werden. Sehr wenige wissen heute, was gerade die großen Geister der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts alles der Revolution verdanken. Man könnte sich z. B. den Musiker und Dramatiker Wagner ohne die Revolution gar nicht vorstellen. Da sind die Aktion und Reaktion der Epoche, der Ertrag der religiösen Krise, von der so viele unter den Besten der Revolution erfaßt worden waren, und der ekstatische Drang nach dem noch nicht Dagewesenen, die zartesten und verborgensten Gefühle des Einsamen und der Rausch und das Pathos der Massen in ein hörbares und sichtbares Kulturereignis vereinigt. Nur die reinigende und scheidende Moral fehlt in dieser Totalität. Nicht ein einzelner oder irgend

eine Daseinsart, die gesamte Kulturepoche, wie sie vom Wirbel der entgegengesetzten Strömungen ergriffen ist, ist es, die hier sich hinauswagt, die in einem großen Wagnis verkörpert wurde. Friedrich Nietzsche suchte wieder etwas reine Luft zu schaffen. Indem er auf die Urelemente aller individuell Wagenden, auf die prometheischen (dyonisischen) und Renaissance-Motive zurückgreift, verleiht er dem großen Wagnis der Epoche sein pathetisch-aristokratisches Bild. Er gibt es ihm wieder. So ist es richtiger. Und indem er es tut, schneidet er philosophisch wie psychologisch das revolutionäre Aristokratentum von aller Demokratie und was mit ihr zusammenhängt, ab. Nietzsche bricht mit vollem Bewußtsein die Lanze für den Antichristen und Atheisten, er bewundert die ungebrochene Kraft des Immoralisten und verspottet den Ideologen. Wo er es nicht ganz und voll tut, wo er die Dionysien preist und die ritterliche Vornehmheit für den Endeffekt seiner „Immoralität" in Anspruch nimmt, dort ist sein Tun keine reine Arbeit mehr. Auch dort bleibt er dem titanenhaften Streben nicht treu, wo er dem Nihilismus zum Siege zu verhelfen sucht. Seine Rolle in der Entwicklung des individuellen Wagemutes ist es fortan, den Wagenden in Verbindung mit der Vorstellung vom Urtitanen gebracht zu haben. Das große Wagnis sollte jetzt zum Requisit eines neuen Titanentums werden, von dem die Demokratie sich lossagte und gegen das sie zur Zeit ankämpft. In Nietzsches Schaffen hat jedenfalls das revolutionär-aristokratische Wagnis seine philosophische Krönung gefunden.

Das freche Verbrechen

Friedrich Nietzsche hat den Boden übersehen, auf dem das moderne Gefühl des Wagnisses gewachsen ist. Er hat die Willensmacht der Demokratie nicht bemerkt, die den kühnen Einzigen erst möglich machte. In der feudal-aristokratischen Lebensverfassung, zu der sein soziales Ideal immanenterweise hinführt, ist ein Platz weder für den Atheisten und Antichristen noch für den Antiideologen und Immoralisten. Ich will damit keineswegs sagen, daß die demokratische Kultur diese verneinenden Ideale gut heiße. Die Rücksicht auf die steigenden Massen, ihre gesamte Staatsverfassung ziehen jedem Grenzen, innerhalb deren das individuelle Wagnis nach allen Richtungen hin wohl möglich und auch tatsächlich zur Äußerung gelangt. Nur daß die Demokratie durch diese Loslösung der freien Eroberer von allen Banden der Humanität pessimistisch gestimmt wird. Diese wagenden Individualisten pur sang sind dem demokratischen Bewußtsein ein Problem.

Das große „Wagnis" brachte nicht nur optimistische Hoffnungen mit sich.

Es wurde auch zum Verhängnis sehr vieler und verbreitete pessimistische Stimmungen um sich. Schon die Tatsache der Massenrevolution band vielfach die Einzelwillen in der Masse; die soziale Form der Revolution löschte die revolutionäre Erregbarkeit vieler aus. Daher war auch die Klage Br. Bauers: die Masse sei der Feind der Spezies, die von ihr beeinflußte Geschichte trage keine Rechnung den individuellen Geistern, / nicht ganz unberechtigt. Machiavelli meinte einmal, es sei kein Wunder, daß der Gang der Geschichte uns keine genügende Befriedigung zu gewähren vermag; sei sie doch weder von den ganz Guten, noch von den ganz Bösen, sondern von den Mittelmäßigen gemacht. Die ursprüngliche Sehnsucht der Revolutionäre ging nach großen und freien Menschen. Die Massenrevolution lief diesem Ziele zuwider. Und in den Tiefen des aufgewühlten sozialen Denkens bereitete sich eine Opposition des revolutionären Einzelnen auch gegen die Revolution vor, die ja auch Verpflichtungen auferlegt und Forderungen stellt. Ein geradezu systematisches, exemplarisches Beispiel für das oppositionelle Denken quand même ist die Philosophie Max Stirners. Der extremste Ausläufer der Hegelschen Philosophie, der Bekämpfer und Hasser aller erdenklichen Gesellschafts- und Staatstheorien und -Verbände, ist er zum Abschlachter aller historisch-menschlichen Dichtung, aller Ideologie und Symbolik geworden. Wie Rousseau, wie Ludwig Feuerbach und im Einklang mit der Revolution suchte er den Menschen im Original, den reinen, von keinen Satzungen und Geboten entstellten und „gebildeten" Menschen. Selbst in den Produktionen des philosophischen und wissenschaftlichen Geistes sah er eine Macht, die bindet und verhindert, daß der Einzelne zu sich kommt und ein „Einziger" wird. Der Einzige kennt weder Gutes noch Böses, er läßt sich weder vom gesellschaftlichen Müssen noch vom moralischen Sollen leiten. Alle Gebilde der Kultur, ob von der Aristokratie oder Demokratie geschaffen, hängen mit dem „Begriff der Gebundenheit" zusammen und sind daher, um im Geiste Feuerbachs zu reden, noch „befangen", „religiös". „Glückliche Unbefangenheit des begehrlichen Menschen, wie unbarmherzig hat man dich an dem Altare der Befangenheit zu schlachten gewußt. Um den Altar wölbt sich eine Kirche, und ihre Mauern rücken immer weiter hinaus. Was sie einschließen, ist heilig. Du kannst nicht mehr dazu gelangen, kannst es nicht mehr berühren. Aufschreiend in verzehrendem Hunger schweifst du um diese Mauern herum, das wenige Profane aufzusuchen, und immer ausgedehnter werden die Kreise deines Laufes. Bald umspannt jene Kirche die ganze Erde, und du bist zum äußersten Rande hinausgetrieben;

noch ein Schritt und die Welt des Heiligen hat gesiegt. Du versinkst in den Abgrund." (Stirner, Der Einzige und sein Eigentum, Reclam, S. 116f.) Für die „Anarchie, die Gesetzlosigkeit, die Eigenheit" ist kein Platz mehr. Die Revolution konnte auch nicht viel nützen. Ihre Waffe war ja „gegen einen bestimmten Bestand" und nicht gegen das Bestehende überhaupt, nicht gegen alle Ordnungen und Satzungen in der Zeit gerichtet. Wo bleibt das bloß „lebendige Wesen"? „Komm zu dir" / predigt Stirner, „werdet Egoisten", werdet eigennützige, allmächtige und eigenartige Ich, uneigennützig sind nur die Schwachen. Der Einzige, der souveräne Egoist, der völlig entbundene hat genug an Selbstgenuß, was er bei sich findet und dank seiner eigenen Willensmacht erwirbt und gestaltet, genügt ihm.

Vom Standpunkt des Einzigen gesehen, gestaltet sich das gesamte Tun der Kultur, das immer mehr und mehr unter die Führerschaft des Staates gerät, als ein fortwährender Raub, als ein großes Verbrechen an dem Einzigen, an seinem Willen und Leben. Dieser systematisch geübten Gewalt möge der Einzelne die Gewalttat entgegenstellen, möge er zum „frechen Verbrechen" greifen, das ihn „über den Staat", über alle Verbindlichkeiten hinausführt.

So sieht die Philosophie des pessimistisch gesinnten Eroberungs-Individualismus aus. Nicht mit der „Umwertung aller Werte", durch die Abschaffung aller Kulturwerte und Mächte, wähnt sie dem freien Eroberer und Emporstrebenden helfen zu können. Ich lasse es dahingestellt, wo die Quelle, der die Eigenart des Eroberers entstammt, wo der Ort, an dem sich die Einzigkeit im Menschen entzündet, aufzusuchen sind. Wollte man den revolutionären Individualismus metaphysisch oder gar mystisch deuten, so müßte man sich an das Motto des Stirnerschen Werkes erinnern: Ich habe meine Sache auf nichts gestellt, was soviel bedeutet, wie das bloße Werden und Anderswerden, den Willen zur ständigen Umwälzung zum Demiurgos des Alls erheben. Der Einzelne und seine Umwelt verwandeln sich dann in lauter dynamische Momente. Stirner ist dem Motto seines Werkes nicht treu geblieben. Die Treue wäre hier der völligen Abkehr vom Leben, dem Versinken des Einzelnen in die Nacht des Nichts, in die Revolutionsmystik gleich. Das begehrliche, gewalthaberische Ich trat an Stelle des unfaßbaren Einzigen, ein Ich, das nicht gewillt ist oder gar der Fähigkeit beraubt ist, den Notwendigkeiten der Anpassung und der Vernunft Genugtuung zu leisten. Das große Wagnis gestaltete sich zum „frechen Verbrechen", zur individuellen Willkür. Der revolutionäre Individualismus in der Stirnerschen Fassung würde natürlich vor der Willkürtat nicht zu-

rückschrecken. Nur würde er darauf bedacht sein, daß die Äußerungen des Einzelnen mit seinem wirklichen „Begehren“, mit den Forderungen des „reinen“ Naturwillens zusammenhängen. Die Tat und die Willkür, die der Phantasie und Reflexion entspringen, weisen ja nicht mehr auf die „Einzigkeit“ als auf ihren Geburtsort zurück. Ein Wollen, das dem gedanklichen Kombinieren und der Welt des Vorstellbaren und Erdichteten entstammt, ist kein autochthones Wollen mehr, ist einem Spuke gleich und nennt eine Illusion, eine Idée fixe seine Mutter. Einer solchen Art Willkür würde auch Stirner, schon der Konsequenz halber, nicht das Wort reden können. Phantasie und Reflexionen muten den folgerichtigen Verfechter des großen Wagnisses noch als Ideologie und Mythos, als Usurpation am individuellen Wollen an. Wie sonderbar es auch scheinen mag, so sind es die revolutionären Individualisten, sowohl optimistischer wie pessimistischer Richtung, die sehr gegen die Phantasie und Ideologie gesündigt haben. In der Atmosphäre des sozialen Kampfes ist es anders geworden. Da hat die Willkür, die von der Reflexion und Phantasie erzeugt wird, gesiegt. Ein erdichteter Mut ist es, der hier zu Übertretungen anspornt. Am Ende ersetzte die Revolution des aufgeregten, unruhigen und unbefriedigten Gehirns den Willen zur persönlichen Revolution. Neurasthenische Abenteurer, „Naturmenschen“, Hochstapler erfüllten die Gesellschaft. Die unerschrockene Kanaille, Verbrecher gegen Leben, Eigentum und Ehre dünken sich in vielen Fällen jetzt als die Einzigen und Freien.

Neben diesen dunklen Gestalten setzt die aufs neue erregte Phantasie von heute einen noch ganz anderen Individualismus in die Welt. Man könnte ihn den romantischen nennen, würde nicht dieses Wort allzusehr von der literarischen Tradition belastet sein. Die Romantik deutet immer auf einen Menschen hin, der in wahlverwandtschaftliche Beziehungen zum Leben des epochalen und individuellen Alltags weder zu treten vermag, noch zu treten gesonnen ist. Zwar ist auch der Romantiker vom Wagemut ergriffen, er ist aber von der eigenen intellektuellen und mystischen Einbildungskraft derart besessen, daß bei ihm von einer Tat, die nach außen, in die Welt der menschlichen Beziehungen dringt, gar keine Rede sein kann. Im besten Falle ist es ein bloßer Stil, den die Romantik den Beziehungen aufzudrücken vermag. In der Chronik des Lebens, das auf das Wagnis des sich frei wissenden Einzelnen gestellt wird, ist für den Romantiker kein Raum. Eher ist es ein moderner Byronismus, der den lichtscheuen Elementen des in Hochstaplertum und Verbrechertum ausgearte-

ten revolutionären atheistischen Individualismus den Platz streitig zu machen sucht. Diesem ist die Welt ringsherum allzu sittsam und friedlich gestaltet. Bloß „Heimstätten" für Menschen bauen, in ihnen hausen ist zu alltäglich. Seiner Sehnsucht verlangt es nach größeren Zielen. Er ist tapfer und unerschrocken, weil er die Gefahr liebt, schon wieder lieb bekommen hat. Die Kraft, die ihn zu dem macht, was er ist, liegt weder in der Leidenschaft des Wollens, noch in der Reflexion. Irgendwo in der Mitte zwischen beiden wächst hier die Sehnsucht nach dem Wagnis heraus. William James weist in seinem Werke über die religiöse Erfahrung auf die Passion der Gefahr als auf eine besondere Eigenschaft der heroisch gestimmten Menschen hin. Er führt als Beispiele den General Skobeleff und Garibaldi vor, die sich ständig von der Leidenschaft der Gefahr hingezogen fühlten. Von Skobeleff stammt sogar das Bekenntnis: Ich glaube, daß meine Tapferkeit nichts anderes ist, als die Leidenschaft der Gefahr und die Verachtung ihr gegenüber zu einer und derselben Zeit. Die Gefahr, der mein Leben ausgesetzt ist, erfüllt mich mit unendlicher Freude. Je weniger Menschen um mich sind, die fähig sind, meine Begeisterung zu teilen, desto höher schätze ich sie." Zweifelsohne ist es das Gefühl der Ausschließlichkeit und Einzigartigkeit, dem die Liebe zur Gefahr, das heroische Pathos ihr Entstehen verdanken. Wegen dieses Gefühls wird auch nach der Gefahr verlangt. Und wenn man mich fragen sollte, worin ich das höchste Glück der Erdenkinder erblicke, wüßte ich nichts anderes zu antworten, als daß im Bewußtsein und im Gefühl der persönlichen Eigenart, des eigenen besonderen Tuns und Erlebens, im Bewußtsein des eigenen Schicksals die höchste Intensität des Glückes verborgen liegt. Auf welchem Wege und durch welche Mittel man zu diesem Glücke gelangt, ist eine Frage für sich. Einem genügt dazu seine soziale Stellung, der Menschenruhm, oder die Einbildungskraft, und ein anderer gräbt tiefer und findet keine Beruhigung, bis seine Eigenart, sein Selbstbewußtsein ihm nicht von der Stellung in der Welt überhaupt verbürgt wird. Im modernen Byronismus steckt etwas von diesem stolzen Gefühl des Auserwähltseins für ganz individuelle, einzigartige Aufgaben in der großen Welt des Menschengeschlechts. Das intensive Selbstbewußtsein grenzt hier fast an die Vorstellung des Polytheismus: Der Einzelne beginnt sich einem Gotte verwandt zu wissen. Jedoch ohne Hilfe der elementaren Leidenschaft, der Genialität ins Leben gerufen, von der unbefriedigten Phantasie erzeugt und von der Sehnsucht genährt, vermag dieses starke Selbstbewußtsein nicht lange anzuhalten. Dem Stolze auf die Eigenart folgt die innere Enttäuschung und Depression.

Und das Gefühl des Auserwähltseins, das gesteigerte Selbstbewußtsein, das an die Göttlichkeit heranrückte, kommt wie Frevel, wie ein Verbrechen an dem Ganzen der Welt, an Gott vor. Der innerlich erkämpfte Atheismus (zu den typischen Vertretern eines solchen ist z. B. Manfred zu zählen) wird Lügen gestraft. Es gibt auch geborene Atheisten. Jacobsens Niels Lyne bietet ein literarisches Beispiel dafür. Aber diese sind wie die blind und taub Geborenen. Sie hören nicht und sehen nicht, und die Welt ist rings um sie in eine tiefe Trauer gehüllt.

Die aufs neue erweckte individuelle Phantasie und die erwachte Liebe zum großen Wagnis und zur Gefahr hat allzu oft eine förmliche Verirrung in der Seele des Einzigen hervorgerufen. Wir wissen nicht mehr, wo der heroische Mensch aufhört und wo der Verbrecher und hohle Abenteurer beginnt. Die Reflexion hat sich tief in die Wurzeln des Individualisten eingegraben, der, ohne zu den üblichen Mitteln der Anpassung zu greifen, seinem persönlichen Ziele nachgeht. Der Eigenwille liegt vielfach gebrochen darnieder, aber der Glaube an ihn, die Sehnsucht ist geblieben. „Glauben Sie nicht auch, Hilde, daß es einzelne auserkorene, auserwählte Menschen gibt, denen die Gnade verliehen wurde und die Macht und die Fähigkeit, etwas zu w ü n s c h e n, etwas zu b e g e h r e n, etwas zu w o l l e n / so beharrlich und so / so unerbittlich / daß sie es zuletzt bekommen m ü s s e n. Glauben Sie das nicht?" (Ibsen, Baumeister Solneß.)

An dem Fall Raskolnikow (in Dostojewskys „Schuld und Sühne") vermag man am klarsten zu sehen, wie es mit den Motiven und Resultaten des „frechen Verbrechens" steht, wenn die Reflexion und Phantasie den Anstoß dazu geben. Raskolnikow ist nicht bloß interessant als Typus, den die Willkür des Gehirns, die zerrüttete Kopfarbeit der Zeit in die Bahnen des Verbrechens gelenkt hatte. In seine verbrecherische Tat sind beinahe alle Äußerungen des großen Wagnisses hineingeflochten: vom Bonapartismus bis zum souveränen Egoisten und dem Bewußtsein der individuellen Ausschließlichkeit. Aus allen verwandten Strömungen des wagenden Individualismus ist ein Strom gebildet worden, der jedoch seinen Anfang in der Willkür nimmt, die von der erhitzten Reflexion der Zeit genährt wird. Eine Illustration dafür, wie das „freche Verbrechen" dank einer aufgenommenen Lehre, auf indirekten Befehl des Meisters begangen wird, bietet P. Bourget's „Le Disciple". Selbst die Reflexion wird hier nicht vom Täter erzeugt.

Vor wie nach der verbrecherischen Tat sind es die Gespenster der Gesittung und Tradition, gegen welche Raskolnikow mit übernatürlicher Anstrengung

ankämpft. Napoleon habe tausend und abertausend Leben hinrichten müssen, um zu seinem Ziele zu gelangen, und keinem fällt es ein, ihn zum Verbrecher zu stempeln. Und was habe er, Raskolnikow, getan? Ein altes, häßliches Wucherweib hingerichtet, um sich, einem jungen, hoffnungsvollen begabten Mann die Bahn zu ebnen. Der Unterschied zwischen seinem, Raskolnikows Fall und dem Napoleons sei nur ein ästhetischer. Es sei schöner, aus Kanonen zu schießen, es wirkte imposanter, sich eigenmächtig zum Kaiser ausrufen zu lassen, als ein altes Weib zu morden, um einige tausend Rubel einzuheimsen. Lykurgos, Solon, Mahomet, Napoleon, alle mehr oder weniger aus der Art geratenen Menschen, die kaum fähig sind, etwas Neues zu sagen, sind Verbrecher, müßten es ihrer Natur nach mehr oder weniger sein. Es gibt gewöhnliche und ungewöhnliche, auserkorene Menschen. Die Gewöhnlichen müßen in Gehorsam leben, ihnen steht kein Recht zu, das Gesetz zu übertreten; die Ungewöhnlichen aber haben das Recht, das Gesetz zu übertreten. Nur die Armen wollen den anderen gleichen, sind immer auf der Hut, von den anderen nicht verurteilt zu werden. Merkwürdig, fällt es Raskolnikow ein, was die Menschen mehr als alles andere fürchten? Der neue Schritt, das eigene neue Wort flößt ihnen am meisten Furcht ein. — Beinahe wie eine Offenbarung muten diese Worte an. Im gewöhnlichen, normalen Leben des Emporstrebenden ist es denn auch die Neulingsangst, die Gespenster des Kommenden, und nicht die der Vergangenheit, die den Mut wankend machen. Die Gespenster der Vergangenheit, die sogenannten ererbten „Gespenster" (Ibsen) machen kaum einen Eindruck auf den Emporkömmling. Das neue Milieu und seine Sitten sind es, die fähig sind, Verwirrung zu stiften und krank zu machen. Vielleicht treten hier bloß die Schmerzen des Hineinwachsens ins Neue zutage? Bei Raskolnikow aber hat es eine besondere Bewandtnis. Wie alle Menschen des „frechen Verbrechens", der großen Willkür, bleibt auch er innerlich abgeschnitten von Sitte und Recht, von Gott und Mensch. Die isolierende Einsamkeit bemächtigt sich seiner. Dabei hat ihn seine Einbildungskraft zum *gemeinen* (also gibt es auch nicht „gemeine") Verbrecher gemacht. Und nur die Hypertrophie des persönlichen Selbstbewußtseins und die große Lust zum machtvollen, eigenmächtigen Leben soll jetzt das Gewissen beschwichtigen, die Krankheit heilen und / vor allem / aufrecht erhalten. Sonst hat sich das Spiel nicht gelohnt, sonst ist der Beweis nicht erbracht worden, daß man kein „Verbrecher" ist, daß man nicht zu den Ungewöhnlichen, Auserwählten des Schicksals gehört. Wie bekannt, vermochte Raskolnikow diesen Beweis nicht zu

liefern. Er unterlag. Die Reflexion und ihre Willkür vermag kaum einen Verbrecher frei zu sprechen. „Weg, ihr Mirakel, weg mit dir, du erdichtete Angst, weg, ihr Gespenster! ... Es gibt Leben! ... Mein eigenes Leben ist noch nicht mit dem der Alten gestorben. Gesegnet sei ihr Andenken und, / genug! ... Es lebe jetzt das Reich der Vernunft und der Verstand! Und / des Willens, der Macht ... und wir wollen sehen, wir wollen den Kampf aufnehmen. / Und einmal später, wie im Traume verloren, erzählt Raskolnikow: er habe irgendwo gelesen, wie ein zum Tode Verurteilter eine Stunde vor dem Tode sagte: wenn er irgendwo auf einem Felsen leben müßte, selbst auf einer so schmalen Fläche, auf die man bloß zwei Füße stützen könnte, und ringsherum wären Abgründe, ewige Finsternis, ewige Einsamkeit und ewiger Sturm / so wäre es besser, so zu leben, als jetzt zu sterben! Nur leben, leben und leben! Wie das Leben auch wäre, / nur weiter zu leben! ... Welch eine Wahrheit! ... Ein Schuft ist der Mensch! ... Und ein Schuft ist ein jeder, der ihn dafür einen Schuften nennt." Auch an dieser ungeheuren Lust zum Leben ist der Typus des verwegenen Individualisten zu erkennen. Die Neueren leisten freiwillig Verzicht auf ein Leben, das mit Leiden verbunden ist. Sie wollen, sie können nicht das Leid auf die Dauer ertragen. Eine solche Verhätschelung ist keinem Träger des wagenden Individualismus zur Last zu legen. Gerade die Überschätzung des „bloßen Lebens" ohne Rücksichtnahme auf den Sinn, der dem entlasteten Leben im Original innewohnt, hat den antiideologischen Immoralisten zur Welt gebracht. Ein Zeichen dafür, daß die Renaissance, das Emporsteigen neuer Volksmassen noch im Gange ist. Der bloße Prozeß des Lebens gilt hier noch als das höchste Gut. Die da ein Leben verschmähen, dem das Leid beigemischt ist, weisen auf eine andere Quelle zurück. Auch sie gehören zur Familie der Verwegenen, nur bringt es die Natur ihrer Motive und Ziele mit sich, daß das Leiden aus ihrem Kreise nach Möglichkeit ausgeschieden wird; sie dienen einem Gotte, der angeblich den Schmerz besiegt hat, sie sind dem Genuß der unbetrübten Freude ergeben.

Der Kult der Lust und der Sensation

Die Entsagung zählt nicht zu den Tugenden des seelisch und sozial entbundenen, im Aufstiege begriffenen Individualismus. Im Genießen wie in der Tat geht die rebellierende Persönlichkeit rücksichtslos zu Werke. Und bei tieferer Einsicht stellt sich sogar der Eroberer im Reiche der Liebe und der Lust dar als der Vorläufer der extrem-individualistischen Menschen der Tat. Die geschlechtliche Zuneigung ist es denn auch, die allerorten der Sitte und

dem Brauch ins Gesicht schlägt. Unaufhörlich wagen es Einzelne, selbst im Dorfe und in der kleinen Stadt, wo ja das Leben aller sichtbar und vor aller Augen liegt, die ständischen und sozialen Einrichtungen zu durchbrechen. Die Forderungen des Blutes, Liebe und Erotik, sind es hier, die nicht selten und zu allererst der gesellschaftlichen Konvention spotten. Haben sich die Fälle vermehrt, wo reine Leidenschaft oder gar geschlechtliche Eroberungssucht den Verkehr bestimmen, so ist mit Sicherheit anzunehmen, daß eine gesellschaftliche Revolution irgend welcher Art im Anzuge ist. Übrigens verfügt ein jegliches Gemeinwesen über eine Anzahl von Individuen, bei denen die geschlechtliche Eroberungssucht den wesentlichen Inhalt ihres Daseins ausmacht. Meistenteils sind diese Mutigen Revolutionäre auf ihre Art, sie sind die wenigen, die in ihrem Tun und Lassen von einer individuellen Passion besessen sind. Sie sind die ersten Vögel, die das Erwachen, die innere Neubildung eines Gemeinwesens künden. Diese Menschen der geschlechtlichen Passion bringen es in der Regel sozial nicht sehr weit. Aber sie sind das Symptomatische für die anderen, für die notwendig gewordene Entbundenheit. Damit ist jedoch ihre Rolle in der Gesellschaft keineswegs erschöpft. Ihre vorherrschende Leidenschaft zwingt sie zu einem freieren, weltmännischen Benehmen; sie werden oft zu den Pionieren der neuen Mode und des neuen Anstandes oder, wie alle Erstlinge, brechen sie gar den Hals und gehen sozial unter. Auf alle Fälle aber sind sie den Mutigen und Anders-Eigengearteten zuzuzählen.

Denkt man sich etwas tiefer in diesen elementaren Tatbestand unseres Lebens hinein, so begreift man es, warum gerade zu Zeiten der Revolution und während der allgemeinen inneren Umgestaltungen der Gesellschaft die sogenannte freie Liebe, die Liebeleien und die Sucht zum Abenteuertum an Platz gewinnen. Der rebellierende Eros ist der Vater des Dilettantismus, und erst der Ethos bringt die Klassizität im geschlechtlichen und gesellschaftlichen Verkehr hervor. Wo der Ethos versagt, schaffen seine Äquivalente, wie Recht und Einsicht, Geselligkeit und Mode Stil und Anstand herbei. Die Demokratie, die aufs innigste mit dem Ethos und dem Recht verknüpft ist, strebt eher klassischen als dilettantischen Gesellschaftsformen zu. Allein der Weg zu ihren sozialen und individuellen Siegen führt immer durch die Entbundenheit, die sich im geselligen Verkehr in Dilettantismus wandelt. Die Draufdränger und Hinaufstrebenden begünstigen ihn. Mit dem Hinausstreben der Menschen aus den festen sozialen und gedanklichen Formen tritt der Dilettantismus ins Leben. In seinen Anfängen, als noch Eros seinen

Lebensstrom erfüllt, kündet er die Jugend. Ein verwegenes Geschlecht hat er zum Träger. Indem er aber später von den elementaren Impulsen des Lebens abgeschnitten wird, geht er in hohles Artistentum und in intellektuelle Romantik auf. Das demokratische Bewußtsein pflegt dann seine Beziehungen zum Dilettantismus aufzulösen; es versagt ihm alle Sympathie.

Die Dynamik einer Kultur ist nicht weniger bezeichnend für ihren Charakter als die statischen Formen, denen sie zustrebt. Das große Wagnis der Einzelnen, wie es während der großen demokratischen Umwandlungen sich kund gibt, und möge es zum Träger einen Napoleon oder Lassalle, einen Nietzsche oder Stirner, einen Danton oder Raskolnikow haben, / es bleibt bei allen seinen Trägern ein Faktum demokratischer Dynamik. Licht und Schatten, echter Heldenmut und freches Verbrechen sind ihre Begleiterscheinungen. Ein Bösewicht und ein Held ist immer in einer und derselben Person der Träger eines großen Lebens. Und weiß man sich keiner Missetat gegen andere schuldig, so ist es ein Verbrechen gegen sich selbst, das jene zu ersetzen strebt. Wo zu Ende getan, gelebt, gedacht wird, / und nur in solchem Falle kann es zu einem großen Leben kommen, / dort gestaltet sich das Auftreten zu einem revolutionären und individuellen zugleich, es kommt dann einem Handeln nach einem unbiegsamen Prinzipe gleich und ist als solches tragisch. Das scheinbar fröhliche und freudevolle Tun, ist es nur revolutionär und individuell geartet, vermag früher oder später dem tragischen Schicksal nicht zu entrinnen. Die rücksichtslose, verwegene Jugend steht auch in dem gleichen Zeichen der Tragik, innere, unsichtbare Gefahren bedrohen fortwährend ihre Existenz und Zukunft.

Nicht nur der Wille zur persönlichen Macht oder zur Einzigkeit hat Verwegene in die Welt gesetzt. Die völlige, leidenschaftliche Hingabe an den Eros als den vornehmlichen Träger der Lust und des Genusses hat das Gefühl und den Willen zum großen Wagnis gestählt und gebildet. Don Juan ist so ein mutiger und tragischer Anbeter des Eros. Wie sein ritterlicher Vorläufer Don Quijote von der Mancha, suchte er sein Lebenlang die verzauberte Dulzinea. Donna Anna, Donna Elvira, das Bauernmädel Zerline und die tausend anderen Frauengestalten, denen sich Don Juan näherte, sind nur Etappen und Symbole für die heroische Liebe, der er munter nachjagte. Don Juan sucht die Liebe und nicht die Geliebten. Er liebt die Liebe um ihrer selbst willen. Die Geliebten sind gelegentliche Bedingungen für die Offenbarung der großen nie zu stillenden Sehnsucht nach der Göttin Liebe, die sein Schicksal ausmacht. In herkömmlicher philosophischer Symbolik aus-

gedrückt gleicht sein Liebesleben dem Bilde des Okkasionalismus. Ist es Verrat, ist es Treubruch, was dem verwegenen Don Juan zur Last gelegt werden kann? Don Juan erscheint als Bösewicht, solange man in seinem Leben lauter Episoden und Eroberungssucht sieht. Als Ganzes betrachtet, wandelt sich sein Leben in ein heroisches, der Gefahr trotzendes, verwegenes Auftreten. Er kämpft um die Liebe, und die ewige Jugend hilft ihm dabei. Don Quijote von der Mancha steckte sich auch große Ziele, und sein in die Höhe gerichteter Kopf sah ringsherum lauter Schlösser, die von tapferen und edlen Rittern, von gütigen und schönen Prinzessinen bewohnt sind. Über die Nacht löste sich die von der Phantasie erzeugte verzauberte Welt in ein Nichts auf, und die Ideologie wurde Lügen gestraft. Der Ritter von der traurigen Gestalt war nahe daran, als idyllischer Schäfer zu enden, und schließlich starb er als Alonso Quijano, den man wegen seines trefflichen Wandels den „Guten" zu nennen pflegte. Der fahrende Ritter Don Quijote, der Königreiche zu verschenken hatte, schließt seine Tage als Alonso Quijano der Gute. Das Schicksal des aristokratischen mittelalterlichen Idealismus ging hier seinem Ende entgegen. Der Idealismus hat sich überarbeitet und ist in Phantasterei ausgeartet. Don Quijote kämpft sein Leben lang mit inadäquaten, untauglichen Mitteln, er läuft dem Irrlicht nach, / und mutet als lächerliche, komische Figur an. Don Juan ist hingegen kein Phantast. Sein Tun ist revolutionär und sein Leben ein Wagnis. Die Verneinung der Ideologie wird zum Ausgangspunkt seines jugendlich-heroischen Wandels. Wie Mozart ihn singen läßt: „Hier gilt kein Stand, kein Namen! Hier lebt ein freier Sinn!" Sitte, Gewissen, Gott, / was sollen sie ihm? Treue, Mitleid, Reue, / er weiß nichts mit ihnen anzufangen. „Hinweg mit Frömmeleien, noch kenn' ich auch die Pflicht", die Pflicht dem Mute, der Jugend gegenüber. Und wie realistisch, wie napoleonisch geht es weiter: „Mut im Herzen, Geld im Beutel! Alles andre ist nur Tand!" Ach Jugend, Jugend, du bist verführerisch! Die Gespenster nahen; Don Juan gibt das verwegene Spiel nicht auf. Die anderen, die Leporellos geraten in Verzweiflung: „Weh! O weh, das sind Mirakel!" Die Elemente toben und verdüstern das Bewußtsein. Wie nach einem Gewitter. Don Juan zerwühlt die Gemüter, aber er erlöst, befreit nicht. Er selber findet nicht die große Liebe, um die er tapfer gekämpft hat. (Auch in Byrons Don Juan ist es der Fall.) Die Vernunft, der Rhythmus wollen sich nicht einstellen; so geht dem verwegenen Auftreten der Sinn ab. Ein großes Wagnis und ein kleines Ziel, ein nichtiges Ende. Das Tragische, Gespenster gehen auch hier mit der Revolution um.

In Mozarts Vertonung sowohl des Don Juan wie des Figaro wird die tragische Spitze abgebrochen. Die Intervalle wechseln unauffällig mit einander ab. Dafür gestaltet sich das Ganze zu einer Totalität, in der die Situationen, die sonst komisch wirken könnten, sich völlig auflösen. Graf Almaviva, Susanna, der schlaue Figaro, alles ist hier selbstverständlich, wie es im Don Juan der Fall ist. In dieser fröhlichen, freien Selbstverständlichkeit, mit der ein jeder seinen Neigungen nachgeht, fließen der Bösewicht und der Held in eins zusammen, in ein leichtes, sich episch abrollendes Geschehen. Auf die Zeitgenossen wirkte diese Musik der natürlichen, selbstverständlichen Genialität geradezu entlastend. Zumal die revolutionär gesinnten Zeitgenossen erblickten in der Mozartschen Musik den Ruhepunkt ihrer von Konventionen losgelösten Freiheit. Den innerlich verzweifelten und mürbe gewordenen Umstürzlern ging ein Licht auf: die Freiheit, wie sie vom Rousseauschen Menschen offenbart wird, ist also eines Rhythmus, einer vollendeten Form, einer Kultur schlechthin fähig. Alexander Herzen, dem die europäische Revolution und ihre plebejischen Schattenbegleiter wie keinem anderen zu sagen gaben, was „er leide", ruft fast ekstatisch aus: Nun sind uns „Figaros Hochzeit" und „Don Juan" zurückgeblieben. Ein Beweis für die Echtheit und Reinheit der Freiheit, um die gestritten worden war, und eine / Hoffnung. Diese Mozartsche Musik und die Personagen dieser Oper bedeuten kein Beispiel mehr, sie sind ein Faktum des Wagnisses, wie Bizets Carmen eines ist. Der literarische Text beider Musiker ist keineswegs gleichgültig. Ein neues, lebendiges Blut, der Übermut des Aufsteigenden spricht aus ihnen. Der gemeinsame Refrain des demokratischen Dranges gibt sich überall kund. „Die Liebe von Zigeunern stammt, frägt nach Rechten nicht, Gesetz und Macht . . ." „Es weicht Carmen keinem Gebot! Frei will ich sein, selbst noch im Tod." „Offen die Welt / nicht Sorgen drücken; unbegrenzt dein Vaterland / nur dein Wille gilt als höchste Macht . . ." Wie verwegen, welche tolle Leidenschaft in Bizets Musik! Dagegen ist Beethovens neunte Symphonie von den Perioden, die der Mensch in seiner Kultur zurückgelegt hat, allzu belastet, allzu durchdrungen. Das Leben als Mythos, der tragische Kampf des vom Mythos befreiten Lebens und zuletzt die allumfassende, religiöse Überwindung des Weltdramas, und innerlich-aufrichtige Versöhnung des Menschen mit dem befreiten Dasein. Da ist alles erhaben, die Luft ist allzuklar. Der Revolution, dem Aufschwung aber geht die große Versöhnung ab. Der Drang, die freie Leidenschaft genügt ihr. „Und wenn ich liebe, nimm dich in acht!" Keine Abkühlung, keine Reue, auch dann

nicht, wenn die „Seligkeit" winkt. Die Seligkeit ist ein christlicher Begriff, kühlt die Hitze des Verlangens ab, tötet die Begierden. „O Lais, o Ninon, wie tatet ihr wohl, diese bleiche Tugend zu verschmähen!" (Stirner.)

So stürmisch und verwegen meldete sich die Revolution des Blutes an. Später sollte es anders werden. Das Gefühl des Wagnisses verkroch sich tief in die Gemüter einiger Verwegener. Aus Figaro wurde ein Operettenheld, Don Juan artete zum Abenteurer und Liebhaber aus. In den Mittelpunkt des körperlich-seelischen Lebens sind der profane Genuß und der Hang zur Lustbarkeit getreten. Die Helden unserer Tage heißen jetzt „Anatol" und „Dorian Gray" (Lermontoffs „Held unserer Tage" zählt zur Familie der Byronschen Don Juans). Die ästhetische Reflexion ist es jetzt, die noch zu verklären vermag, die Sensation, die Episode sollen dem modernen Hedoniker den Aufschwung verleihen. „Genießen Sie Ihre Jugend, solange Sie Gelegenheit dazu haben . . . Leben Sie! Leben Sie das herrliche Leben, das Ihnen gehört! Laßen Sie sich nichts entgehen. Suchen Sie stets neue Sensationen." So der Prediger des rücksichtslosen Genusses (Lord Henry bei O. Wilde). Der Genüßler wagt es, sein in Lust aufgehendes Leben als einziges, höchstes Daseinsziel hinzustellen. Der Genuß in allen seinen Äußerungen ist es, der uns keiner Selbsttäuschung aussetzt. Genieße du, so besitzest du, so gelangt deine einzig wirkliche Natur-Freiheit zur Herrschaft. Was der kritische Gedanke und das soziale Bewußtsein aller Zeiten als eitle Illusion erkannt hatten, hat unsere Zeit zum Endeffekt des massenhaften Lebens erhoben. Über das sinnliche Genießen als Ziel aller Daseinskämpfe und Bestrebungen sich lange aufzuhalten, ist nicht angebracht: Unsere Generation treibt mit dem profanen und ästhetischen Genießen einen förmlichen Kult, und wie der Mensch einmal ist / auch der Hedoniker, der Antiideologe und Atheist machen keine Ausnahme davon / erhebt er den Genuß, wie jedes wichtige Moment seines Lebensinhaltes, zum Maßstabe der Handlung und Gesinnung. Der ausschweifende Genuß, die starke Intensität der Lustgefühle, die er mit sich bringt, erhalten ein heroisches Gepräge. Die Masse fühlt es schon, und die Extremen setzen diese Gefühle in Taten um: Wer alt und morsch geworden ist, so daß er außerstande gesetzt wird, am Kult der sinnlichen, leiblichen und auch geistigen Genüsse teil zu nehmen, der tue gut, aus dem Leben zu scheiden. Selten ist noch ein Mensch anzutreffen, der an die befruchtende und erhebende Rolle des Leidens zu glauben vermag. Und mancher unter diesen modernen Hedonikern begeht Selbstmord, um nur der Krankheit, Invalidi-

tät und der abgeschwächten sinnlichen Aufnahmefähigkeit aus dem Wege zu gehen. Man will nicht mehr leiden, weil man das Leben auf lauter Genuß und Freude gestellt haben will. Daß man mit dieser populären Philosophie der Lustbarkeit der Würde des machtvollen Menschen völlig Abbruch tut, leuchtet nur dem Altmodischen und den Wenigen unter den Neueren auf.

Mit den Renaissancen ist diese Hingabe an die Lust erstarkt worden. Der Genuß, wie auch der individuelle Besitz und das persönliche Tun, erhalten die Eigenschaft des Selbstzweckes. Indem der Genuß zum Götzen erhoben wird, wird aber das heroische Persönlichkeitsbewußtsein von Grund aus bedroht. Alle Kräfte des Menschen, die den Einzelnen zum Einzigen erheben oder ihn an den Allgemeinheiten oder Wahrheiten des Zusammenlebens teilnehmen lassen, sind jetzt dem Tode geweiht: Der Genuß saugt sie auf, betäubt und vernichtet sie. Die physiologische und psychologische Selbsttäuschung hilft eine Zeitlang über die Entleerung der individuellen und sozialisierenden Willenspotenzen hinweg. Die verhängnisvolle Stunde schlägt, und das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und der Nichtigkeit des Lebens mit den anderen stellen sich ein. Sinnliche Ausschweifungen oder massenhafte Selbstbetäubung auf einer Seite und ästhetisches Epikuräertum auf der anderen ist das natürliche Los des Genüßlers. Die Entfremdung sowohl vom eigenen, schöpferischen Ich wie von den allgemeinen sozialisierenden Zwecken, diese Dekadence der fundamentalen Lebenssubstanz bringt die schöpferischen Elemente der Verzweiflung nahe. Mit der Verwegenheit des sich souverän dünkenden Menschen ist es aus. Der absolute Hedoniker Wilde stirbt mit dem katholischen, feministisch anmutenden Rosenkranz um den Hals. Die Schlegel suchen der entleerenden Romantik aus dem Wege zu gehen, indem sie sich dem Katholizismus zuwenden. Daumer wird von dem einmal zwecklos gewordenen poltischen Tun ins katholische Joch getrieben. Der Russe Gogol hält es auch nicht in der Atmosphäre der revolutionierenden, atheistisch gerichteten Freiheit aus. Er sagt sich los vom übermütigen Humor und sucht sein Heil in der Kirche. Selbst Heinrich Heine, der mutigste unter den modernen trotzenden Heiden, macht eine religiöse Krise durch. Nur die Resignation und der angeborene Instinkt des Juden gegen die Götzendienerei bewahrten ihn von dem verhängnisvollen Rosenkranz. Und in unserer Zeit sind es der Stolz und der Wagemut, von den in Aufschwung begriffenen Massen fortwährend geschützt, die es zu keiner massenhaften inneren Niederlage der Freien kommen lassen. Tief hinter der Oberfläche des Lebens, abseits von den Kämpfen, bemächtigt sich jedoch aller eine seelische Unzufrieden-

heit. Das innere Wachsen ist unterbunden. Und die äußeren Formen der Gesellschaftsordnung besitzen zu wenig Rhythmus, um das Leben anders zu gestalten. Hoffnung und Enttäuschung, Licht und Schatten wechseln einander ab. Zu einer seelischen und sozialen Ganzheit, wie sie der demokratische Humanismus herbeiwünschte, ist es noch nicht gekommen. Daran ist auch das große, atheistische Wagnis in allen seinen Äußerungen schuld. Das revolutionäre Wagnis, wie es während sozial-politischer Krisen und im Prozesse des Massenaufschwunges ununterbrochen sich kund gibt, hat es dazu gebracht, daß unser Leben in toto über mehr individuellen Mut, über heroischen Schwung in höherem Maße verfügt als irgend ein Gemeinwesen in früheren Zeiten. Das dynamische, wandelbare Moment unseres Daseins lebt vielfach auf Kosten des statischen, sozialisierenden, die „unorganische" sprunghafte Beweglichkeit hat die Oberhand über das organische, rhythmische Wachsen gewonnen. Dies ein Reflex demokratischer Umgestaltungen, die man keineswegs der demokratischen Humanität zugute schreiben darf. Der Anfang und das Ende, die Impulse und die Ziele sind von der humanistischen Demokratie verschiedenartig gedacht.

Das Moment der Willkür und der freien Wahl, die Handlungs- und Bewegungsfreiheit, die sich in dem Willen zur Wandlung summieren, beherrschen auch die äußeren Formen des Zusammenlebens. Durch die allgemeine Entbundenheit hat selbst der Wohnungsort ein neues Gesicht erhalten: Die Groß- und Weltstadt stellen jetzt die Horizonte dar, innerhalb deren das neue Leben sich abspielt. Hier aber ist es das Tun und der Genuß, die vornehmlich das Dasein ausfüllen. Die Zwecke und Gesetze, die sich dem Leben aufdrängen, werden als Nebensächliches empfunden. Die Wandlungen, das Tun, die Geschäftigkeit, die Eroberungslust und Genußsucht, lauter dynamische Erlebnisse haben die Vorherrschaft angetreten. Ein Zeichen dafür, daß die permanente Revolution auch in das Innere des Menschen gedrungen ist. Es ist ein Irrtum, den großen Kladderadatsch in der Zukunft erblicken zu wollen. Er lebt in unserer Mitte, und nur die volkstümlichen und demokratischen Beherrschungs- und Ordnungsweisen halten ihn in den Grenzen. Sie hindern es, daß unser *modernes* Leben zu einem allgemeinen Aufruhr entflammt.

Man muß das Treiben von heute durch das Medium der Revolution und der freien Wahl ansehen, um es zu verstehen: massenhafte revolutionäre Emotionen vermögen nur Städte und Wohnstätte, aber keine individuelle Stadt und keine Heimstätten hervorzubringen. Dem Wohnungswesen, insbesondere der Groß- und Weltstadt geht vielfach die Seele ab, und ihre Bewohner kommen wie Passanten und Arbeiter auf der Wanderschaft vor. Der allgemeine Utilitarismus des Lebens, sowohl die Rücksicht auf die nutzbringende Tätigkeit wie die quantitative Abschätzung des Menschen und seiner Leistungen, sind nicht mehr charakteristisch für unsere Epoche. Sie gehören der bürgerlichen Periode des europäischen Lebens an und muten beinahe „aristokratisch" und „romantisch" an. Als tagtägliche Erscheinungen zählen sie zu den Selbstverständlichkeiten, zu den Fundamenten des Daseins. Die individuellen Lebenseffekte rühren jetzt her von den Eroberern und den im Aufsteigen Begriffenen. Die Spannungen, der Zufall und die unerwarteten Situationen bringen erst das Pathos ins Leben. Unwillkürlich nehmen die Erlebnisse, die unmittelbaren Empfindungen und Machtimpressionen einen größeren Raum ein als das objektivierte, entäußerte Dasein. Vom Haus,

von der Stadt und dem Staate verlangt man bloß Bequemlichkeiten. Die Werte der individuellen Kultur soll der konkrete, isolierte Mensch dokumentieren: die Achtung, die er sich zu verschaffen vermag, der Einfluß, den er im unmittelbaren Verkehr ausübt, sein Aussehen und seine Gebärden sind bei weitem wichtiger, als die objektiven Zwecke, in deren Dienst er steht; selbst die allgemeingültigen Leistungen vermögen im unmittelbaren Verkehr sein Prestige nicht zu retten. So die Tendenz der Lebensbewertung, der wir entgegengehen. Ist sie gut oder schlecht zu nennen? Von einem weiten Blick zeugt der Kultus des dynamischen Moments im Leben des Einzelnen auf alle Fälle nicht. Nach dem Rausch stellt sich das Gefühl der Unsicherheit und der Vergänglichkeit ein, und dieses mündet in die große Leere, in die Nihilität ein. Ein allgemeiner, bodenloser Nihilismus bedroht von innen heraus das europäische weltstädtische Leben.

[...]ziale Optik. Geselligkeit, Mode und Theater

Bei solcher Lage der Dinge nimmt es nicht wunder, wenn der Ruf nach Geselligkeit, Mode und Theater immer energischer zu erschallen beginnt. Wo die allgemeinen Ordnungen und Satzungen der Kultur das Herz des Einzelnen nicht mehr zu treffen vermögen, treten unter normalen Umständen die optischen, täuschenden Mächte an ihre Statt. Geselligkeit, Mode und Theater sind Formen einer und derselben Äußerung: sie wollen immer etwas vorspiegeln und sind ein Erzeugnis der Fähigkeit zu täuschen und von anderen getäuscht zu werden. Tiefer gesehen, hängt das Streben zur sozialen Optik mit dem Willen zur Wandlung und Selbstverwandlung aufs innigste zusammen, mit dem Unterschiede jedoch, daß anstelle des umwälzenden Willensaktes die Reflexion und Phantasie treten. Die Wandlungen und Verwandlungen vollziehen sich hier im Schoße der Einbildungskraft. Die unmittelbare Strebigkeit wird zur Ruhe gebracht; sie wird von erdachten, täuschenden Formen, vom Schauspiel, abgelöst. Die soziale Optik ist nur ein anderer Name für das Schauspiel. Und wie jene, so ist auch dieses allen Menschen eigen, es stellt eine Widerspiegelung des wirklichen Lebens in den Formen der phantasierenden Vernunft dar. Die Phantasie lebt sich aber in individuellen Gestalten und in abgesonderten Situationen aus. Man versteht jetzt, daß die Scheinwelt des Schauspieles eine Welt für sich ist. Man kommt am richtigsten auf ihren Grund, wenn sie und die Kunst, mit der sie von Ignoranten verwechselt wird, streng auseinandergehalten werden; sowohl die Quellen, denen beide entstammen, wie ihre Ziele sind charakteristisch für die Verschiedenheit. Die Kunst wird mit dem Mythos geboren,

die Beseelung der Umwelt ist ihr vornehmlicher Gedanke. Im Schauspiel ist es aber im besten Falle das visionelle Bewußtsein, das sich in Gestalten umsetzt. Was sich hier als Resultat ergibt, ist allzu imaginär, um ohne Hilfe der Absicht und des Wollens bestehen zu können. Wie sollte anders eine Scheinwirklichkeit, die vom Willen zum Schein gebildet worden war, Bestand haben? Imaginäre Gestalten in zweiter Potenz, sind die Erzeugnisse der schauspielenden Vernunft stets der Vergänglichkeit ausgesetzt. Ist der Schein, der von der momentanen Absicht gezeugte Rausch verflogen, so ist auch die Gestalt zu Ende. Die Karikatur, die Phrase und die Pose lauern stets auf den Schauspielenden und bedrohen seine Existenz.

Der zwiefach Stil. Die Ge selligkeit

Das Schauspiel ist keine interne Angelegenheit irgend einer Kaste von Menschen. Es gehört mit zum Wesen des irreligiösen, vom Mythos und der Mythenbildung abgeschnittenen Zeitgeistes und ist ein allgemeines öffentliches Problem. Das gesamte Schaffen und Auftreten des Menschen ist geradezu von der Theatralik durchdrungen. Selbst der Künstler von heute ist vielfach Theatraliker. Und ist er es nicht, so geht die den visionellen Gestalten nachjagende Zeit über ihn leicht hinweg, sie vermag ihn gar nicht zu bemerken. Dies die Losung und Atmosphäre: Alle spielen wir Theater, und weh dem, der mit Mitteln, die von innen, vom mythologischen Bewußtsein kommen, sich dem Mitmenschen zu nähern gedenkt. Ein Narr bleibt sein Leben lang der Einzelne, dem seelische oder gedankliche Verpflichtungen noch etwas bedeuten. Spielen, täuschen, sich wandeln und nur der Pose und Geste vertrauen! / dahin sind die Kinder der Weltstadt in ihrem tagtäglichen, außergeschäftlichen Verkehr angelangt. Die Geselligkeit, die Mode und das Theater als die unmittelbaren Formen der sozialen Optik basieren erst recht auf Schein und Trug. Etwas Theatralisches vermag keine Kultur zu entbehren. Und selbst der geniale Künstler gebraucht sie als Mittel der Offenbarung, des Sichtbarmachens seiner Gestaltungen. Zum Selbstzweck erhoben, wie es in unserer Zeit der Fall ist, wird die Theatralik, wird das gesamte optische Bewußtsein zum Verhängnis: Aus allen individuellen Äußerungen des Einzelnen tritt so die Leere, die Hohlheit entgegen. Besonders leidet darunter der volkstümliche Humanismus, der allenthalben nach festen, autonomen Formen strebt. Sein Mimus war auch anders gedacht. Im alten Griechenland, wenigstens in der Form, wie das historische Bewußtsein des XIX. Jahrhunderts es darzustellen pflegt, bedeutete das Mimen ein Hervorbringen der spielenden Energie im Menschen oder es

brachte gar die Volksmetaphysik in die Erscheinung. Im katholischen Zeitalter war das Letztere, namentlich in den Passionsspielen der Kirche, erst recht der Fall. Mysterien des Daseins und biologischer Wettkampf, zwischen diesen zwei Formen bewegten sich Theater und Geselligkeit in den Kulturen, denen die Volkstümlichkeit und die latente Mythenbildung das Gepräge verliehen. Die Gaukler und Possenreißer genossen kein großes Ansehen, man war sich stets über ihre Rolle vollauf bewußt: ihr Beruf war es, die Phantastik und Gymnastik wachzuhalten; sie dienten dem Gemeinen und dem Schein. Nur in Griechenland beteiligten sich auch die Kreise, die wir heute die Gebildeten nennen, sowie die großen Tragödienspieler an den Mimen des Volkes. (Neuerdings quellenmäßig nachgewiesen von Reich in seinem Werke: Der Mimus.) Im großen und ganzen fand eine jegliche theatralische Gattung ihre adäquate Behandlung. Kein Überwuchern der Phantastik und Theatralik im Rahmen des großen, religiös gefärbten Trauerspiels und keine Verschmelzung der Kunst mit der Theatralik und Phantastik. Für das Operettenhafte, für die frivole Behandlung des wahrhaft Menschlichen und Göttlichen war kein Platz. Erst der Übermut des visionellen, völlig entbundenen Bewußtseins hat die Operette geschaffen. Im Orpheus des Offenbach wurden die Götter und Heroen des alten Hellas der Lächerlichkeit preisgegeben, und die internationalen Elemente von Europa, ihre weltstädtischen Kreise klatschten Beifall. Der revolutionäre Dilettantismus gefiel sich in der Rolle der Gotteslästerer.

Mit dem Hinweis auf die Tendenzen der antiken und mittelalterlichen Theatralik zur adäquaten Behandlung der Stoffe will ich den Zug unserer Zeit hervorgehoben wissen: möglichst die Kunst und das bloße Schauspiel in einander zu verschmelzen, wenn nicht gar die Kunst in der Theatralik aufzulösen. Dieses in den Mimen, auf den Brettern, wie im Leben, im Verkehr des Menschen mit sich und den anderen. Die Geselligkeit des Volkes, soweit sie sich erhalten hat, zielt auf die Intimität hinaus, sie will die Unmittelbarkeit und das gegenseitige Vertrauen wecken. In dem weltstädtischen sozunennenden geselligen Verkehr tritt das mittelbare, repräsentative Element in den Vordergrund. Der Einzelne bewegt sich hier zwischen erstarrten Formen und zügelloser Frivolität. Beide Äußerungen weisen auf dieselbe Quelle , auf die losgelassene visionelle Vernunft, auf das Hervorrufen der absichtlichen Phantasie zurück. Ein jeder trägt eine Maske zur Schau oder ist fleißig daran, es zu tun. Der Provinzler setzt die Maske in anderer Absicht als der Groß- und Weltstädter auf. Jener glaubt dadurch an äußerer

Würde zu gewinnen und unterliegt meistenteils der Selbsttäuschung, für diesen ist die Geselligkeit ein Mittel, um vor Eindringung Unberufener bewahrt zu werden. Da suchen alle einander zu täuschen. Die Langeweile, die in der repräsentativen Geselligkeit herrscht, hat auch ihren hygienischen Zweck: sie mahnt zur Ruhe und Selbstzucht, was dem in Dynamik Aufgehenden und Sensationen Nachjagenden sehr zu gute kommt. Der wahrhaft ritterliche, romantische Gehalt ist im geselligen Verkehr nicht mehr anzutreffen. Der Schaffenstrieb wird nicht bereichert; im günstigen Falle ruht er aus. Und nur das erotische Moment gewinnt hie und da an Kraft. In einer Gesellschaft, in der der rohe Nützlichkeitstrieb im Vordergrunde steht, wo der Rausch der Tätigkeit und Bewegungsfreiheit alle Symbolik unbarmherzig ausmerzt und es zu keiner ernsthaften Seelenkultur kommen läßt, ist die zeremonielle, repräsentative Geselligkeit geradezu eine Notwendigkeit. Die sogenannten regierenden Klassen aller Kulturen waren in Wirklichkeit von einem Selbsterhaltungstrieb geleitet, als sie sich mühten, dem Zeremoniell Ansehen zu verschaffen. Wo der Mythos, die Symbolik und die Unmittelbarkeit schwinden, dort treten das Zeremoniell, der Stil und die Repräsentation an ihre Statt. Das individuelle Zusammenleben ist auch Gesetzen unterworfen, es birgt ebenfalls Vernunft in sich.

Die Stadt un[d] der Einzelne

Der Rahmen ist nicht ohne Bedeutung für das Bild, zumal dort, wo er das letztere völlig überragt und in Schatten versetzt. Man sollte sogar den Versuch anstellen, wieweit z. B. der städtische Rahmen auf den inneren Schaffenszustand des Einzelnen zu wirken vermag. Die sozial hierarchisch aufgerichtete Stadt, in der ein Hof, der Fürst als obere, sichtbare Pyramide emporragt, übt zweifelsohne eine andere Wirkung auf das Innere der Emporstrebenden, auf die Geselligkeit der Stadtbewohner überhaupt aus, als die kleine Stadt, die noch von den Interessen des platten Landes, des Dorfes beherrscht wird, oder als es die mittlere, sich genügende, „autonome" Stadt es zu vollbringen vermag. Diese wie die kleineren Hafenstädte verbreiten eine besondere, seelische Atmosphäre um sich. Die Sehnsucht nach der Ferne, der Glaube an eine reiche, der Wunder volle Welt sterben hier nie aus, in der Weltstadt aber fällt der Einzelne ganz aus dem Rahmen. Der Soziologe G. Simmel hat sogar auf den Zusammenhang hingewiesen, der zwischen der Größe der Stadt und dem Ansehen, dem sozialen Selbstgefühl der einzelnen Bürger besteht: Der Reiche in der mittleren Stadt ist es nicht mehr in der Großstadt. Diese Methode, die bereits von den Histo-

rikern des 18. Jahrhunderts (Ferguson u. a.) auf die innerpolitische Gestaltung der Länder angewandt worden war: der Großstaat neige eher zur Monarchie, der Kleinstaat zur Demokratie, die einzelne unabhängige Polis zur aristokratischen Herrschaftsform, / dieser Maßstab sollte auch an den einzelnen Berufen angelegt werden. Es würde sich herausstellen, daß gerade in der Weltstadt sowohl das Ansehen des Handwerkers, wie das des Lohnarbeiters beträchtlich zunehmen. Nicht, daß hier die Reichen und Wohlhabenden dem Arbeiter größere Achtung zollen, der Arbeiter selbst aber weiß sich hier zu achten, und seine Phantasie ist nicht mehr an den Anblick der Reichen gebunden, wie es in kleinen Ortschaften der Fall ist. Mit der Bewunderung den Herren der Situation gegenüber schwindet auch der Neid. Der Arbeiter ist sich selbst, seinem Schicksal und der üblichen Weltstadt-Phantasie überlassen. So kommt das „Aus-dem-Rahmen-Fallen" der Demokratie nur zugute. Und ihre Aufgabe bleibt es fortan, die Weltstadt in möglichst kleinere, „autonome" aber föderativ zusammenhängende städtische Gemeinwesen zu teilen, damit der Stadt wieder eine Physiognomie, wieder eine oder mehrere Seelen verliehen werden könnten.

So unterliegen auch die Massen dem Einfluß, den die moderne Neugestaltung der Wohnorte ausübt. Der Arbeiter ist innerlich freier, unabhängiger geworden. Aber seine Freiheit vermag noch im geringeren Maße eine rhythmische Form anzunehmen, als die der besser gestellten Gruppen. Für die repräsentative Geselligkeit fehlen die materiellen Voraussetzungen. Eher gibt sich eine Verrohung der Massengeselligkeit kund. Die Straße, das Bierhaus, das Theater und die Versammlung haben sie beinahe absorbiert. Freilich ist dadurch der Sinn für Politik und Gesellschaft gestärkt, die Horizonte des Verstandes sind erweitert. Das Verlangen nach intim-geselligem, wahlverwandtschaftlichem Verkehr gelangt nicht mehr zur Geltung. Nur gemeinsame Bedrängnis und soziale Nöte schaffen hier einen seelischen Zusammenhang, der in den anderen Kulturzonen fehlt. Rauh ist die Luft, die das Haupt des modernen Menschen umweht. Und im tiefsten Innern weiß sich ein jeder einsam und isoliert. Trotz der ewigen Dynamik und der ständigen Energie-Entfaltung ist das Leben schwer, es strengt allzu an. Und das seelische Resultat ist gering. Die Liebhaber und Apologeten kriegerischer Gesinnung und Lebensführung dürfen mit der allgemeinen Tendenz modernen Lebens zufrieden sein. Allein für das Wachsen, für innere Ausdehnung und Verkettung der Geschlechter ist die allgemeine Atmosphäre kaum geeignet. In den jugendlichen, fröhlichen Zug zur Eroberung und Weltlichkeit mischt

sich ein starkes Gefühl des individuellen Unbehagens und der inneren Aussichtslosigkeit. Im günstigen Falle, wo das Leben der Vollendung nahe ist, wo es die Fähigkeit hat, in rhythmische Formen umgegossen zu werden, sind es der Stil und das repräsentative Element, die dieses vollbringen. Die äußerlich stilisierten Engländer und Amerikaner drohen der Prototyp auch des europäischen Menschen zu werden: Äußere Korrektheit verbunden mit dem inneren Hang zur Phantastik. Edgar Poes phantastische Poesie und die sinnlosen Überraschungen der englisch-amerikanischen Dramatik, das englische Theater sind Erscheinungen einer und derselben Gattung. Sie zeugen für die Macht der visionellen, von allen seelischen Wurzeln losgelösten Vernunft. Der Geist der Zeit, wie er sich des Einzelnen bemächtigt, feiert da seine höchsten Triumphe. Superlative Ausdrucksformen, wie sie nur von dem reflektierenden, willkürlichen Verstand, von der entwurzelten Einbildungskraft gebildet werden und / ein winziger, unfruchtbarer Gehalt auf dem Grunde des Daseins. Das Auftreten wiegt nicht das Wesen auf. Dorthin steuert der schauspielende Geist der Zeit.

Die äußere Stilisierung des Menschen und seines Umganges ist nicht zu unterschätzen. Ich bin der Letzte, der auf den „Stil" verzichten möchte. Und in dieser und in mancher anderen Absicht sollte man z. B. das stumme, kinematographische Theater aufs wärmste begrüßen: weil es vielfach die Formen und das Aussehen des weltstädtischen, immerhin freien Menschen den Massen in den entlegensten Ortschaften der europäischen Welt einprägt. Ich kann aber nicht vergessen, daß es ein Stil ist, dem keine Symbole anhaften. Hinter der artistischen Äußerung verbirgt sich kein Leben, kein Schaffen mehr. Der andere Stil, den der innere Kampf, die Kunst und die starke Persönlichkeit zur Welt brachten, stellt nur die Sprache für etwas Wichtiges dar, deutet immer auf ein Etwas hin, verspricht noch ein unsichtbares Dasein. Er ist ein Symbol und wirkt symbolisch, Sehnsucht erweckend: Was mag diese Gebärde, jenes Auftreten in sich enthalten? Welches Schicksal künden sie? Die Geste und Gebärde des „Amerikaners", des „Engländers" sind aber im Moment ihrer Äußerung erschöpft. Wir befinden uns am Scheidewege zwischen zwei Stilen: dem symbolischen und dem artistischen. Dies sowohl in bezug auf die Lebensführung, auf das Auftreten wie hinsichtlich des materiellen und geistigen Schaffens. Der symbolische Stil deutet auf einen religiösen Hintergrund hin, hat das künstlerische, mythologische und tragische Bilden der Umwelt zur Voraussetzung. Da ist eine jegliche Äußerung einzig, weil unaussprechlich. Hinter dem artistischen Stil sind im besten

Falle Phantastik und Hirngespinste anzutreffen. In seiner rohen, talentlosen Form stellt er sich als Virtuosentum, als grobe Mache heraus. Auf welcher Seite hier die Sympathie des volkstümlichen Humanismus sein kann, brauche ich kaum zu sagen. Das demokratische Bewußtsein als Träger der alten Volkstraditionen und als Erscheinung der Moderne scheint sich da spalten zu wollen. Es sucht abwechselnd die Volksfeste und das großzügige Volkstheater zu erneuern und weiter zu bilden, oder es redet der Theatralik, der Operette, dem Schwank und dem Sport das Wort.

Die Schaubühne

Das Theater ist seiner Wesenheit nach ein Volks- und Massentheater. Darauf weist sein Ursprung in der antiken Kultur, in Indien und Griechenland, hin. Aus der religiösen Geselligkeit, aus den religiösen Festen ist es erwachsen. Die Religion aber, wie aristokratisch sie auch organisiert und verwaltet wird, ist ihrer Wirkung nach „demokratisch", volkstümlich. Sie will das Herz aller, der Vielen treffen, wenn sie auch nicht immer allen die gleiche Rolle im Weltdrama oder in der Weltidylle zuweist. So auch das attische Theater, das selbst unter literarischer Führung des Aeschylos und Sophokles seinen Zusammenhang mit dem kirchlichen Kultus nicht aufgibt. Der Aufführung der Tragödien gehen Opfer und Einweihungen voraus. Und die Tragödien selbst muten hier wie Passionsspiele an, in denen die Leiden und Freiheiten der heroisch gerichteten Menschlichkeit vorgeführt werden. Wo die Alltäglichkeit, wo die empirischen Konflikte des Einzelnen zum Inhalt des Dramas werden, löst sich das Theater von der Religion ab. Die bloße Schaulust hält ihren Einzug, Mythen und Symbole schwinden, und die Theatralik, die im Grunde stets mit realistischen, dinglichen Mitteln arbeitet, gewinnt die Oberhand. Ein geschichtliches Beispiel für diese ins rein Theatralische einmündende Schauspielkunst, ein Beispiel, das für die Theaterkultur unserer Zeit geradezu verhängnisvoll wurde, ist das Theater der italienischen Renaissance. Wie Leonardo da Vinci Himmel und Planeten auf die Bühne bringt, setzt er die Technik an Stelle des Symbols. Die realistische Romantik, die zur Zeit unser Theaterwesen beherrscht (man denke an Max Reinhardts Theaterkünste), hat bereits hier den Ausdruck gefunden. Ich glaube den geringen künstlerischen Ertrag aller Zirkusvorstellungen überhaupt durch die Vorherrschaft der realistischen Romantik erklären zu müssen. Ob ein Theater für die Elite der Gebildeten oder für die breiten Schichten des Volkes bestimmt ist, immer muß es im Zuschauer die „theatralischen Triebe" zu wecken verstehen. Vom Standpunkte des Theaters gesehen, ist

der Inhalt der Dramen und Komödien an sich gleichgültig. Er ist nur ein Mittel, um die visionellen Gestalten wachzurufen. Nicht jeder Stoff vermag freilich diese Wirkung auszuüben; auch das Publikum, für welches er bestimmt ist, muß in Betracht gezogen werden. Selbstzweck bleibt jedoch beim ganzen Spiel das Schauspiel selbst. Das Spiel hat sich der Seele des Zuschauers ebenso einzuprägen, wie die Phantasiegestalten des Malers seiner Leinwand. Die Moral, die Konflikte und Vorgänge, die ein Stück zum Vorschein bringt, die Rührung, die es in den Gemütern verursacht, stellen nur den Weg zum Ziele dar. Ebenso wie das kirchliche Zeremoniell nur der Weg zur Religion ist. Wo es aber mehr als ein Mittel ist, ist die rein religiöse Belebung der Gemüter zu Ende. Darüber müssen wir uns ein für allemal klar werden: entweder weist der schauspielerische Trieb besondere Wurzeln im Vernunftorganismus auf, in dem das Kulturganze zum Ausdruck gelangt; in diesem Falle stehen dem Theaterwesen besondere Kulturrechte zu; oder der Wille zum Theater entpuppt sich als Schein und Trug der phantasierenden Vernunft; dann ist es uns auch nicht bange um sein Schicksal, dann wird unser Verhalten zum Theater vom Nutzen oder Schaden, den es augenblicklich zu bringen vermag, diktiert; es muß sich dann gefallen lassen, wenn es zu einer bloßen Unterhaltungsstätte oder moralischen und ästhetischen Erziehungsanstalt herabsinkt. Herabsinkt? Ist es denn für das Theater nicht genug, wenn es unterhaltend und verbessernd ins Leben des Einzelnen eingreift, wozu noch eine besondere Rechtfertigung für seine Existenz? Die Mittel dieser Art der Rechtfertigung reichen in der Tat nicht aus; sie sind anderen Kategorien der Kultur entlehnt. Das Faktum der optischen Vernunft allein vermag die Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit des Theaterwesens zu begründen. Da wir nicht fortwährend aus innen heraus das Leben einheitlich und kunstgemäß zu gestalten vermögen, ist es der Beruf der Einbildungskraft, der täuschenden Vernunft, uns dabei behilflich zu sein. Ihr Mittel ist die zwiefache Stilisierung, die symbolische und die artistische. Die völlige Verdrängung der künstlerisch-symbolischen Stilisierung durch die artistisch-repräsentative bringt das gesamte Schauspielwesen in Gefahr: Das Zeremoniell, die dinglichen Darstellungsmittel, eine realistische Romantik bemächtigen sich seiner und das Theater sinkt zur Pantomime. So ein Theater vermag aber keine theatralischen Triebe, keinen Willen zur künstlerischen Umschaffung des eigenen Selbst und der Umwelt zu erwecken. Das optische spielende Vernunftvermögen bricht eines schönen Tages völlig zusammen, die künstlerische Selbstzucht, die auch eine moralische

ist, tritt der Verrohung und dem plumpen gebärdelosen Auftreten des Einzelnen ihren Platz ab.

Der gelehrte Theaterdirektor Max Martersteig scheint eine besondere Freude zu empfinden, wo es ihm gelingt (in seinem Werke: „Das deutsche Theater im neunzehnten Jahrhundert", Leipzig 1904), gewisse Perioden der Theaterkultur als volkstümliche qualifizieren zu können. Das Interesse, das die Massen dabei an den Tag legen, dient ihm, wenn ich richtig gelesen habe, als Maßstab dafür. Mir genügt dieses Kennzeichen nicht. Die Masse kann ebenso irregeleitet werden, wie es der Einzelne zu sein pflegt. Die historischen Beispiele der volkstümlichen Theaterkultur bringen leicht das künstlerische Können der Demokratie in Verdacht. Das Theater als solches ist volkstümlich und das attische Theater, wie es noch mit der religiösen Geselligkeit in intimer Vebindung stand, bedeutet eine klassische Form des volkstümlichen Theaters. Das mittelalterliche Passionsspiel ist es schon weniger, weil hier politisch-religiöse oder kirchliche Zwecke die rein theatralischen, visionellen überragten. Und in unserer Zeit sind nur Keime und Ansätze zu einem Volkstheater zu sehen. Für ein solches fehlt bei uns die Grundlage: die religiöse Geselligkeit und das / „Volk". Das städtische Volk, das hier in Betracht kommt, ist noch kein „Volk", ist erst im Werden begriffen. Seine Bildung zu beschleunigen, / steht außerhalb der Theatermacht. Dabei wirken Politik und Recht, Religion und Dichtkunst. Mythen müssen gebildet werden, um die sich die Vielen als um ihr zentrales, letztes Dasein zu scharen vermochten. Dies vermag allein die Sphinx zu verrichten, die wir historische Entwicklung, historisches Schicksal nennen.

von der Mode

Neben dem Theater und der Geselligkeit, ist es die Mode, die der optischen Vernunft zum Siege verhilft. Sie ist auch ein Medium, durch das der Einzelne sich selbst und die Umwelt in gestalteter Form anzusehen vermag. Die Mode will die sinnlichen Erscheinungen, das Äußere des Menschen und seiner Umgebung, der menschlichen Optik unterordnen. Sie ist wie ein Spiegel, in dem man sich nur aus einer gewissen Entfernung wahrzunehmen vermag. Tritt man zu nahe, so verschwindet die Gestalt. Auf dem Lande, in den Epochen der primitiven Dorfkultur, lehnt sich die Mode an die natürliche Umgebung an, von der man sich in Abhängigkeit befindet. Die natürliche Mimikry diktiert hier die Auswahl und Zusammenstellung der Farben. Die Arbeitsweise bestimmt die Art der Tracht, und das häusliche Gerät stellt noch einen adäquaten Ausdruck des ursprünglichen Kunsttriebes dar. Nach

den Gegenden und Völkern richten sich hier die Verschiedenheiten der Mode, die im großen und ganzen jahrhundertelang stationär bleibt. Erst in der wechselreichen, städtischen Kultur gelangt die Einbildungskraft auch in Sachen der Modebestimmung zu ihrem Recht. Hier ist es zunächst die soziale Klassenlage der Einzelnen, von der die Phantasie der Mode Richtung erhält und in Schranken gehalten wird. Die strenge Teilung hält nicht lange: früher oder später ringen sich allgemeine Tendenzen durch. Als unmittelbares Erzeugnis der sozialen Optik vermag die Mode auf die Dauer den Forderungen des gemeinsamen Zeitgeistes nicht aus dem Wege zu gehen. In dieser oder jener Form spiegelt sie ihn wieder: entweder befleißigt sie sich, sein adäquater Ausdruck zu sein, oder ihr Streben geht auf seine Ergänzung hinaus. Ein Beispiel: der puritanische Lebensstil, der zur eigenen Mode drängt, bildet den Zeitgeist völlig ab; Rokoko hingegen ergänzt und verheimlicht. Im Grunde läuft auch das Geschäft der Mode auf die zwiefache Stilisierung des äußeren Menschen und seiner dinglichen Umgebung hinaus: auf die artistische und die symbolische Gestaltungsweise, die gewöhnlich in realistische Romantik ausartet.

Die Poesie des Alltags

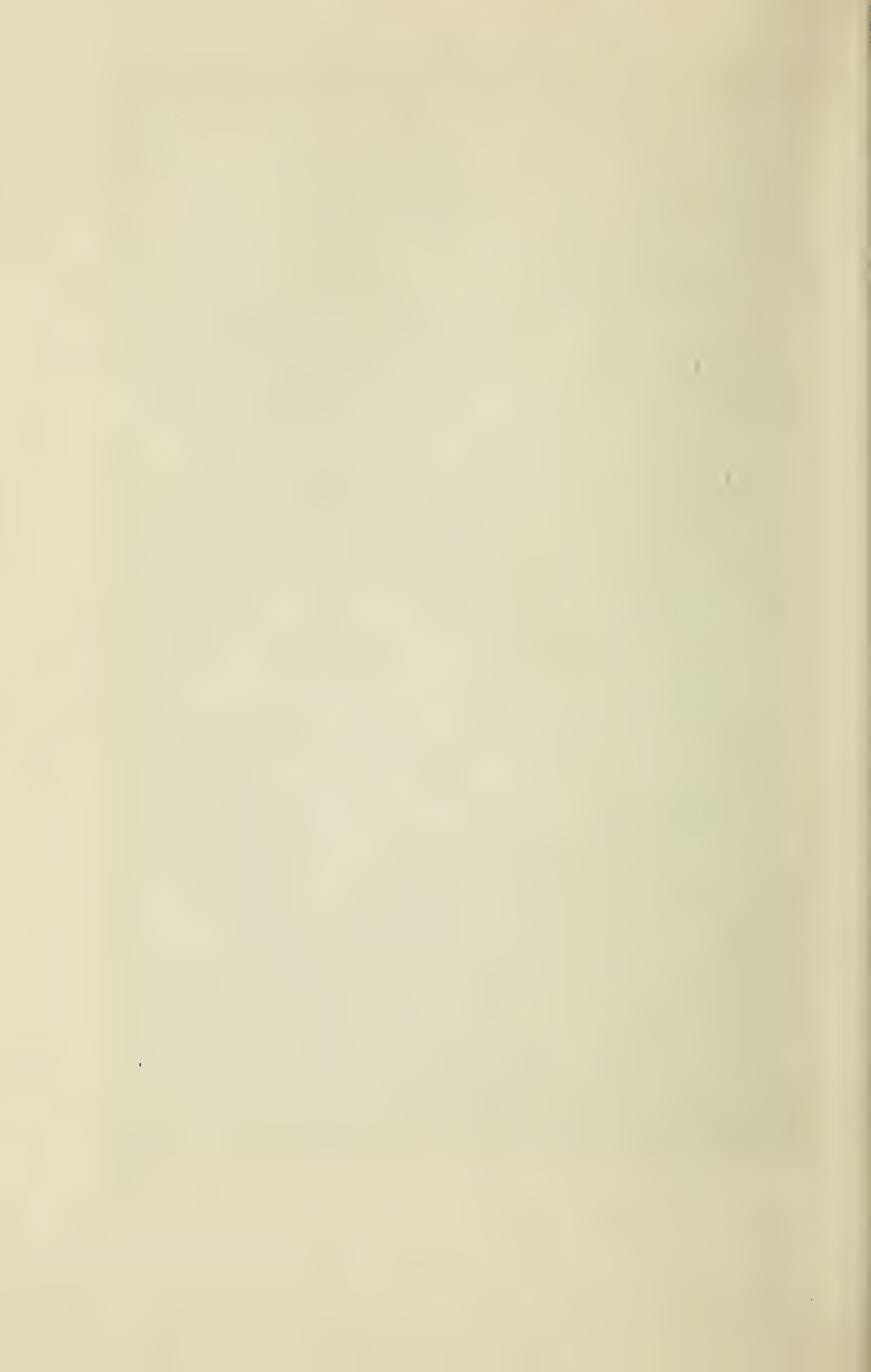
Auf die poetische Atmosphäre, die die Mode um sich verbreitet, kommt es vornehmlich an. Erzeugnisse der optischen Vernunft, die keine poetischen Effekte auszulösen vermögen, haben sicherlich ihren Beruf verfehlt. Da haben Konvention und Macht die Stelle von Kunst und Stil angetreten. Eine geringe Verschiebung der Grenzen des Schönen und Stilvollen, und wir geraten jenseits aller Poesie. Auch die Dinge wollen in ihrer Bearbeitung geschont werden, um die Fähigkeit zu besitzen, Schönheit zu zeugen. Diese moralische Forderung in rebus aestheticis kann gar nicht genug betont werden. Daß in unserer Zeit, wo den willkürlichen Handlungen eine so große Rolle zukommt, diese Grenzen fortwährend überschritten werden, versteht sich von selbst. Da hilft uns oft die Meisterin Natur, die sie auf den richtigen Platz zurückweist. Die elementaren Bedürfnisse des Menschen und die Eindrücke, die die Natur auf ihn ausübt, verrichten Wunder. Eine geradezu elementare schlichte Schönheit gewinnt an Platz oder könnte es tun.

Vox populi braucht nicht immer als die Wahrheit angesprochen zu werden. In ästhetischen Angelegenheiten des Alltages sind es heutzutage allerhand Romantiker, die sich als die Gesetzgeber des Poetischen ausgeben, sie gebärden sich hier als die „Volksstimme". Die poetische Flut, die das rollende Leben auf der Straße, draußen mit sich bringt, straft sie Lügen. Das elementare

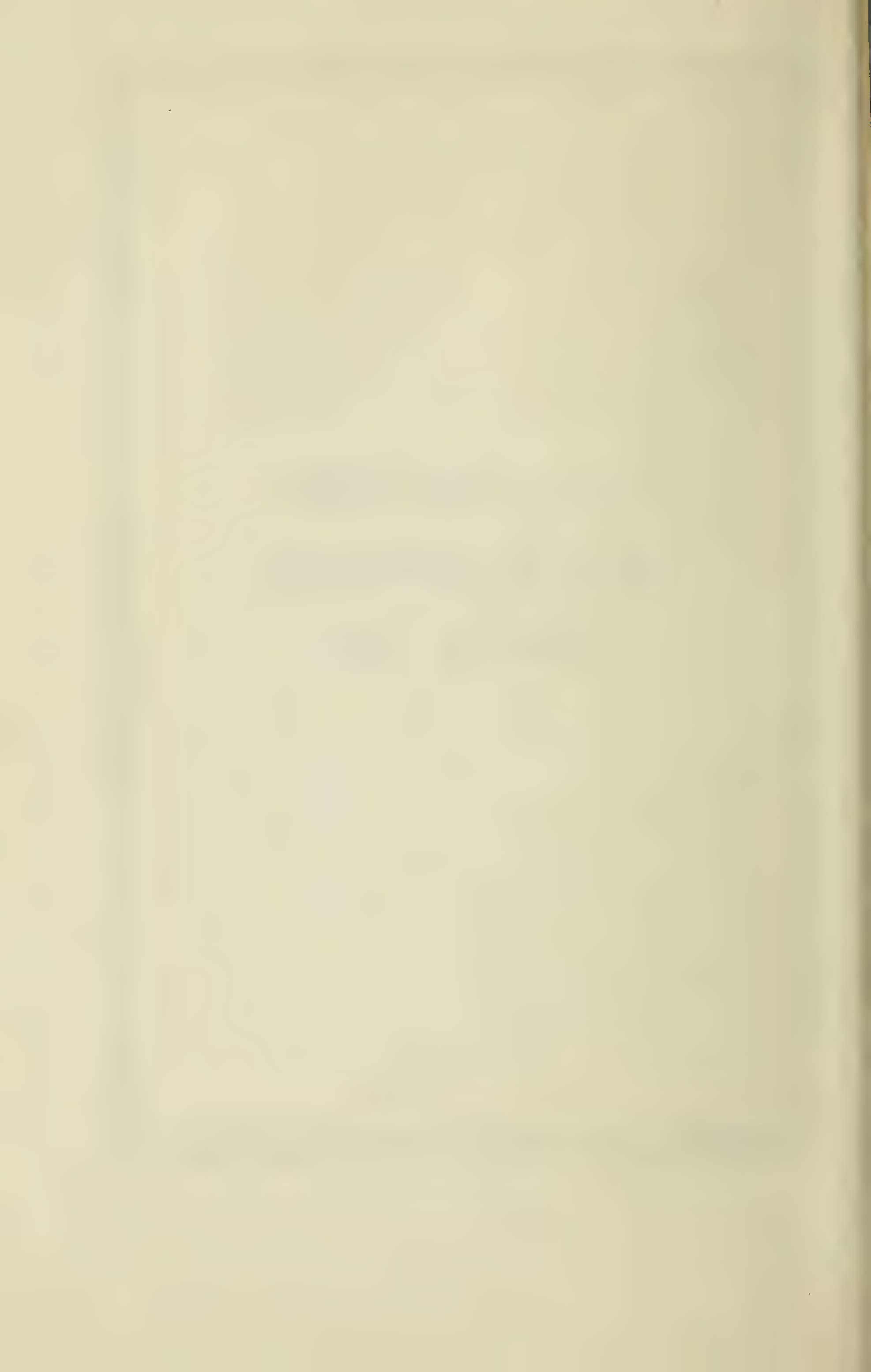
Leben, das aus der Werkstatt, aus dem Haus und der Gesellschaft vertrieben worden war, hat sich in die Phantasie und in das Augenblicksleben geflüchtet. Das Neue wiegt freilich das Alte nicht auf, aber die Atmosphäre, in der gerade der „Freie" von heute atmen und sich aufrichten kann, ist im Bilden begriffen. Entbehrt die moderne Arbeit des „Natürlichen": der Arbeitende von heute hat es ja im großen und ganzen nicht mehr unmittelbar mit den natürlichen Vorgängen zu tun, eher ist es der eigene Verstand, den er handhabt und meistert; so sind es die Leidenschaften der Eroberung, die ihn die elementare Macht des Natürlichen spüren lassen. Im Alltagsleben ist es der Eros, ist es der stark erotisch gefärbte Verkehr der Geschlechter, die in nahe Berührung mit dem Mysterium der Natur bringen. Der eigene und fremde Leib, der erotische Verkehr überhaupt ist jetzt zugänglicher, hat sich freier gestaltet. Der Zug der demokratischen Zeit zur Öffentlichkeit und Enthüllung des Verborgenen hat auch auf diese intime Sphäre des leiblichen Lebens einen Druck ausgeübt. Ein neuer Mythos, der Mythos des Geschlechtslebens, ist im Entstehen begriffen. Die Frauentracht scheint dem Rechnung tragen zu wollen. Sie wird in ihren Gestaltungen von den Mustern der Flora und Fauna beherrscht. Unwillkürlich macht die moderne Frauenkleidung die Frau irgend einem Typus aus der schönen Pflanzen- und Tierwelt ähnlich. Besonders tun es die modernen Kopfbedeckungen. Dies geschieht trotz der „Frauenbewegung" oder vielleicht gar dank derselben. Selbst die „Engländerin" ist dieser Modetendenz unterworfen. Nur entlehnt sie ihre Muster dem Leben auf dem Meere. Etwas Seemännisches, Gefahrliebendes spricht aus ihrer Kleidung. Wir werden wieder naiv und halten nicht mehr mit unserer Bewunderung zurück. Ich habe die Empfindung, daß im modernen Menschen die Naturtriebe aufs neue zu keimen begonnen haben. Der Hang zur zwecklosen Schaulust, der sich des Weltstädters bemächtigt, zeugt auch davon. Er ist voll der Erwartung. Unwillkürlich macht sich das Gefühl geltend, daß die Welt um ihn nicht erschöpft ist, es gar nicht werden kann. Der Siegeslauf der simplen, wirtschaftlich-politischen Zivilisation erschließt neue Länder, und die große bunte Welt findet Eingang in die aufgeweckte Phantasie des Weltstädters. Er vermag gar nicht mehr ohne die dämonischen und romantischen Gefühle, die ihm der geschichtliche Alltag zuträgt, auszukommen. Und die Presse, das stumme und redende Theater tun das ihrige und beschleunigen den Ablauf seines individuellen Phantasielebens. Neue Quellen der Poesie tun sich auf. Man muß immer auf die permanenten Renaissancen und auf das Zusammenleben

der Menschen verschiedener Rassen und Kulturzonen zurückgreifen, um auf den allerletzten Grund dieses poetischen Schwunges zu gelangen. Hinter der äußeren Form und Schablone halten sich erweckte Leidenschaften und Sehnsucht nach noch nicht Dagewesenem verborgen. Und bald werden wir es erleben, daß als Reaktion gegen diese anstrengenden Passionen des Alltagslebens sich eine Romantik des Kleinbürgerlichen entwickeln wird.

Ein tieferer Grund, sich für diese Poesie des Alltags zu begeistern, liegt nicht vor. Auf ihrem Boden wachsen keine großen Impulse. Etwas Ursprünglichkeit und der Sinn für das Genialische, Unerwartete sind ihr nicht abzusprechen. Die Sorgen, die Angst, die Not und die Dummheit, die in der Regel von der sozialen Beengtheit begünstigt wird, lösen sich im leichten Rausche des Spieles und der erwachten Naivität auf. Die wechselvollen Straßenbilder, ein jegliches technisches Verkehrsmittel zerstreuen und regen an. Und wer die Frische des Gefühls, die Klarheit der Anschauung bewahrt hat, dem leuchten aus allen Ecken lebensvolle Bilder entgegen. Hinter der Telegraphenstange, die dort einsam im Felde steht, würde er sicherlich einen unbekannten Geist entdecken; der majestätisch vorbeieilende Eisenbahnzug oder die sich durch die Straßen hinschleichende Bahn, der Kraftwagen und der Fernrufer, all diese sichtbaren dinglichen Mächte könnten sich in leibhaftige Dämonen verwandeln. Für die poetisierende Einbildungskraft bietet das Leben Stoff genug. Nur die Seele findet keine für sie nötige Atmosphäre, zu Offenbarungen und Neugeburten des Geistes kann es nicht kommen. Und wenn man nur auf dieses genialische Treiben an der Oberfläche angewiesen bleibt, so möchte man oft mit Mirabeau ausrufen: Mein Gott, gib mir Mittelmäßigkeit. Das Alltagsleben von heute birgt aber noch eine andere Art versteckter, unsichtbarer Poesie: Die Poesie in der Arbeitermansarde, in der einsamen Gelehrtenstube. Das große Denken und große Wollen der Wenigen, die um das Ganze besorgt sind, und das Schauen auch weniger, das von irgend einem weiten Punkte aus die Mannigfaltigkeit da unten liebevoll umschlingt; dann die Zürnenden und Grollenden, die dem Leben, wie es ist, ewige Feindschaft geschworen haben, die es nicht über sich bringen, so einem Leben ihren Segen zu verleihen. Unbegrenzt sind die Quellen, denen der poetische Schwung entströmt. Das Ganze eines jeglichen Weltzentrums von heute vereinigt in sich Athen und Rom und das alte geheimnisvolle Alexandrien. Tonangebend sind jedoch die Aufsteigenden, die Eroberer auf allen Gebieten. Ihre „Siegessorgen" und ihre Konflikte, ihr Leid und ihre Schmerzen halten auch den poetischen Geist gefangen. Sie sind die lachenden Erben und drücken den Geist der Zeit aus.



Fünftes Hauptstück
Die Demokratie und die Zeit



Die Enttäuschung

Als die politischen Bilderstürmer gegen die Mitte des verflossenen Jahrhunderts durch die Kontrerevolution und die eigene Ohnmacht von der europäischen Bühne vertrieben worden waren, sah es sehr trübe im öffentlichen Leben aus. Alle Voraussetzungen, mit denen jene an das Volk herangetreten waren, lösten sich im Nu in lauter Illusionen und Gespenster auf. Kinder der Revolution und der Aufklärung, waren sie sehr verwundert, weder den Drang zur Opposition noch die Vernunft im Volke wahrzunehmen. Ihr Weltbild war sehr einfach: die Weltgeschichte habe sich in zwei Teile gespalten; in der vergangenen Periode sei es die Unvernunft, die religiöse Selbsttäuschung und die politische List der Machthaber, die das Leben des Volkes beherrscht hatten; mit der neuen Epoche, mit ihrem eignen Wirken seien es die Vernunft und die Liebe zur Freiheit, die das gesamte Dasein umzubilden vermögen. Was vernünftig sei, schien ihnen als eine Selbstverständlichkeit und daher auch allen Volksgliedern eigen. Die Revolution, die vor allem eine tatsächliche, willentliche Aufklärung bedeute, habe diese selbstverständliche Vernunft des Volkes zum Bewußtsein zu bringen. Dadurch würden alle stark, alle machtvoll und der Regierungskunst fähig. Durch das Prisma des Regierens, der bewußten Beherrschung sahen sie das gesamte Leben an. Die Machthaber, denen sie Opposition bereiteten, haben es ihnen angetan. Die Religion, der Staat, die sozial Bevorzugten und selbst das Talent, das sich zu einer höheren Position emporgeschwungen hat, verwandelten sich in den Augen der rationalisierten Revolutionäre in lauter Mittel der Bewältigung und der Herrschaft. Es braucht nur die „Regierungskunst" der alten Kulturen durch die neue, vernünftige ersetzt zu werden / und das Problem der Freiheit, das durch die Herrschaft der Vernunft, in letzter Linie durch die vernünftige Selbstbeherrschung gegeben ist, wird für alle Zeiten gelöst. Eine Religion der Vernunft, die keine Mythen duldet und im Glauben an die logische Wahrheit sich erschöpft, ein vernünftiges Recht, das allen Vorrechten den Garaus macht, eine Vernunftethik, die a priori feststellt, was Gut und Böse sei, endlich eine summarische Politik der Vernunft, die das Vernünftige in die Wirklichkeit umsetzt, / mit diesen Fonds von Gedanken, / einer Erbschaft der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, /

traten die Geister der Revolution ans Werk. Eine Welt des Kopfes, die bei der Berührung mit den lebendigen Vorgängen im Leben zusammenbrach, zusammenbrechen mußte: sie ging an sich selbst zu Grunde; sie wurde auch von den Mächten zu Fall gebracht, die von der vernünftigen, „logischen" Ordnung nicht zu erfassen sind. Die erste Voraussetzung der allgemeinen Enttäuschung, die sich des führenden europäischen Geistes bemächtigt hatte, war gegeben. Man hatte vergessen, wie sich Alexander Herzen, einer unter den Enttäuschten ausdrückte, daß die historische Wahrheit „außer ihrer Vernunft noch ihren Roman hat" (Erinnerungen, II. Bd., Berlin 1907. Deutsch von Dr. Otto Buek.) Nach den politischen Umwälzungen blieb es scheinbar beim Alten. Die Masse kehrte zu ihren gewohnheitsmäßigen Beschäftigungen zurück, und das Bürgertum fing an das ganze Leben zu färben. Den revolutionären Romantikern blieb der Katzenjammer zurück. Es dauerte nicht lange und sie kamen sich schon als komische Figuren vor. „Der Mangel einer zwingenden Macht des Gedankens (richtiger: unseres Gedankens. D. K.) über die reale Welt kränkt uns und macht uns traurig" (ibid. S. 142). Während der Revolutionen selbst mochte man tun, was man wollte, „eine gewaltige Schmutzwelle verschlang alles". Gerade die anderen, die Karriere-Macher, die von keinen geistigen, sittlichen und gesellschaftlichen Traditionen belastet waren, griffen ans Ruder. Wir, die Idealisten und Romantiker der Revolution, haben unser Bestes für den rücksichtslosen bürgerlichen Machthaber geopfert. Der historische Geist hat uns mißhandelt, mißbraucht. Wir ertragen nicht auf die Dauer diesen quälenden Gedanken. So fühlten die führenden Geister. Ein politischer Weltschmerz bemächtigte sich der Gemüter. Die Folgen sind bekannt. Sie wiederholten sich in allen Ländern der europäischen Gesittung bis aufs genaueste. Einige suchten im Renegatentum ihr Heil, die anderen paßten sich schweren Herzens an das Neue an, und wiederum andere Kategorien griffen zu den Utopien. Wer aber in innigster Verbindung mit der Demokratie blieb, wer sein Schicksal ein für allemal mit den enterbten Massen verknüpft sah, erklärte das Gewesene für null und nichtig. Die wahrhafte Revolution habe ihre Ziele noch nicht enthüllt, der Messias komme erst morgen.

Nicht umsonst haben jedoch die Revolutionen getobt. Der historische Geist hat inzwischen seine „Nebenzwecke" verfolgt und verwirklicht. Es kam das Bewußtsein der Staatseinheit; ihm folgte die Tat. Die feudalistischen, zentrifugalen Bestrebungen in der Staatskultur waren überwunden, besiegt. Im Bereiche der privatwirtschaftlichen, sozialen Beziehungen machte sich

der industrielle Eroberer geltend. Die sozial-wirtschaftliche Auslese ging leichter von statten. Für den neuen Geist, für den Zeitgeist war der Weg geebnet und so ein zweiter Nebenzweck der geschichtlichen Bewegung verwirklicht. Die Romantiker sahen aber nur den selbstzufriedenen Kleinbürger, und die Volksfreunde drückte der Alp des Massen-Pauperismus, den die unentwickelten Kapitalisierungsprozesse der Arbeit noch nicht zu überwinden vermochten. Gar wenigen ging ein Licht auf, die freiere soziale Selektion sei eben der Sieg der Revolution. Die Menge der Tüchtigen, die jetzt allmählich eine Anwendung ihrer Kräfte finden, gehöre mit zum Wesen der demokratischen Umgestaltung. Man richtete den Blick nach der „Neuen Welt". Als der junge Karl Schurz, ein geschlagener Krieger der deutschen Revolution, sich nach dem Hafen von New York einschiffte, war das erste, wonach er fragte, wie es den „Armen" des freien Staates ergehe. Er bekam zur Antwort: Wir kennen den Ausdruck „Armer" nicht; ein jeder ist tüchtig, kann es sein und dem Tüchtigen stehe der Weg offen, ein Wohlhabender zu werden. (K. Schurz, Erinnerungen, II. Bd. am Anfang.) Der politische Flüchtling Schurz, der es im adoptierten Vaterlande zum Senator und Staatsminister gebracht hat, scheint den Pessimismus der europäischen Revolution gründlich verlernt zu haben. Die Zurückgebliebenen dachten anders. Sie vermochten nicht das Bild des siegreichen Bürgers los zu werden. Stirner prophezeite das Kommen des Durchschnittsmenschen und den gänzlichen Verfall des freien Einzigen. Herzen sieht mehr, konkreter, und dennoch vermag er dem politischen Schmerz nicht zu entweichen: „Dieser Schmerz / resigniert er / wird mit der Zeit nachlassen, er wird seinen tragischen und leidenschaftlichen Charakter allmählich verlieren; in der Neuen Welt, in den Vereinigten Staaten, hat er ihn heute schon nicht mehr. Dieses junge, unternehmungslustige und mehr geschäftstüchtige als kluge Volk ist so sehr mit der Einrichtung seines Wohnhauses beschäftigt, daß es unsere quälenden Schmerzen überhaupt nicht kennt. Dort gibt es außerdem auch keine zwei Bildungsschichten mehr. Die Personen, aus denen die Gesellschaftsklassen dort bestehen, wechseln beständig ihre Plätze; sie steigen und fallen mit der Bilanz des Soll und Haben eines jeden. Die Zahl der englischen Kolonisten mit ihrer Tüchtigkeit ist in ungeheuerem Wachstum begriffen; wenn sie die Oberhand behält, werden die Menschen zwar nicht glücklicher, aber zufriedener werden. Diese Zufriedenheit wird armseliger, trockner, gemeiner sein als die, welche dem romantischen Europa im Ideal vorschwebte; aber sie wird weder Fürsten noch eine Zentralisation und vielleicht auch keinen

Hunger kennen. Wer den alten europäischen Adam ausziehen und als neuer Jonathan wiedergeboren werden kann, der soll mit dem ersten, besten Dampfer nach Wisconsin oder Kansas reisen, er wird sich dort sicher wohler fühlen als in dem Auflösungsprozeß der europäischen Welt."

Der Gedanke vom Niedergang des europäischen Menschen artete zur Monomanie aus. Als Einzelner hatte man sich in den altgriechischen Bildern porträtiert, wie sie von der deutschen Romantik entworfen waren, wie man im sozialen Streben das antike Rom nachahmte. Der hellenistische Mensch der gräco-römischen Welt diente als Prototyp für die revolutionär-demokratischen Bestrebungen. Im Leben, im Erben der Revolution vermochte man diesen Neu-Hellenen nicht zu entdecken, wie man auch die Macht der Vernunft in der allgemeinen Regierungs- und Staatskunst vermißte. Man grollte der „bürgerlichen" Misere und sprach vom Untergange. Der Russe Herzen frischte die Legende vom faulen Westen auf. Diesem Selbstbetruge unterlagen alle „freien Europäer" mit dem Hang zum Hellenismus. Lord Byron, Heinrich Heine und viele andere dii minores, bis Carlyle, Hypolitte Taine, Renan und Friedrich Nietzsche auftraten und die ganze Schuld an der europäischen Enttäuschung der Demokratie zur Last legten. Diese Geister, die erst in unseren Tagen lebendig geworden sind, mahnten zur Buße und predigten die Rückkehr zur christlich-aristokratischen oder zu den hellenistischen Renaissance-Traditionen. Das von den deutschen Humanisten alter und neuzeitlicher Prägung, von der deutschen Romantik und der französischen Revolution erzeugte Musterbild vom hellenisch-europäischen Menschen ist dann von den Antihumanisten und Naturalisten usurpiert und mit Beschlag belegt worden. Das aristokratische und liberale Bewußtsein bemächtigten sich seiner.

In den Reihen der Demokratie selbst hat das Gefühl der Enttäuschung noch tiefere Wurzel geschlagen. Während der ganzen Zeit der französischen Revolutionen konnte man es nicht los werden. Das soziale Los der proletarischen Massen, ihre wirtschaftliche Unsicherheit, der Widerspruch zwischen den feierlichen politischen Deklarationen und der sozial-wirtschaftlichen Ohnmacht hat diese Stimmung genährt und begünstigt. Der unvergeßliche, heroisch schöne St. Just ist ihr zuerst zum Opfer gefallen. Er war ihr erster Märtyrer. Ihm folgten die Reihen der Kommunisten und Sozialisten. Eine wahre Verwirrung bemächtigte sich des öffentlichen Geistes. Man brandmarkte die „Freiheit", die keine soziale Sicherheit zu gewähren vermag. Die einen, wie die St. Simonisten, sagten sich los von dem „Eigenwillen" des

Protestantismus und Liberalismus. Dem Ganzen des Gesellschaftlichen, dem Gemeinsinn vindizierten sie das Recht, die Arbeit mit Hinblick auf das Wohl der Arbeitenden zu organisieren. Sie schoben das „katholische" Prinzip in den Vordergrund, das, vom Ganzen ausgehend, die zentrifugalen Mächte der Gesellschaft bindet und ordnet. Und mit diesem katholischen oder theokratischen Grundsatz, der im Kopfe A. Comtes zu einem soziokratischen geworden ist, was die Vorherrschaft des Sozialen schlechthin bedeutet, ist die sozialistische Idee der Neuzeit geboren. Die gebundene Wirtschaftsverfassung des katholischen Zeitalters fand aufs neue ihre Apologeten. Die Kontinuität zwischen den sozialisierenden Ideen des sogenannten Mittelalters und der Gegenwart wurde hergestellt; der Sozialismus brach aber vollständig mit der christlichen Caritas, mit der traditionellen Auffassung der Armen und Schwachen als einer immanenten Erscheinung des Lebens quand même: eine Methode, die wirtschaftlich und sozial Schwachen zu starken, nutzbringenden Gliedern des Gesellschaftsganzen zu erheben, wollte er sein. Der Sozialismus entstammt nicht der revolutionären Sphäre, eher hat ihn die Enttäuschung sowohl an der Revolution wie an der Macht der frei vor sich gehenden „natürlichen" Auslese ins Leben gerufen.

Zur Annulierung der Revolution führte auch die rein kommunistische oder utopistische Strömung innerhalb der Demokratie. Flucht aus der kapitalisierten Machtsphäre der Gesellschaft ist in der Folge die Losung der Fourier, Cabet und der tausend anderen sozialen Stürmer und Dränger, die sich anschickten, eine Reise nach „Ikarien" anzutreten. Gewiß birgt die Utopien-Bildung noch einen eigenen Sinn in sich. Sie ist ein Ersatz und bedeutet ein weiteres Bilden der Mythen und Symbole des Volkslebens. Den unmittelbaren Anlaß zur neuzeitlichen sozialen Mythenbildung gab jedoch das Gefühl der großen Enttäuschung, das die sozial-politischen Umwälzungen zurückließen. Das uralte autochthone Streben des Volkes, die historische Los-von-Macht-Bewegung machte sich Luft. Der Arbeiterdemokratie drohte die Gefahr, sich in fruchtlosen utopischen Experimenten zu verlieren. Beinahe hätten wir es zu einem sozialen Sektenwesen gebracht, wie es das katholische Zeitalter zu einem religiösen brachte. Da halfen die von der Revolution und Reformation gestärkten Ansprüche und die erweckten Bedürfnisse. Ich habe hier auch die revolutionierende Art moderner Arbeit im Auge. Die englische Chartistenbewegung und das Auftreten Proudhons in der romanischen Welt bedeuteten den Weg zur Selbstbesinnung und Selbstbestimmung der Arbeiterdemokratie. Ein völliges Verschmelzen der Demokratie

mit der neuen historischen Periode kam auch hier noch nicht zu stande: die Los-vom-Kapitalismus-Bewegung erfuhr bloß eine Abschwächung in die Los-von-der-Politik-Bewegung, von dem Kampfe um die Staatsgewalt. Erst mit Louis Blancs, Marx' und Lassalles Auftreten werden die Demokratie, die wirtschaftlichen und politischen Mächte einander näher gebracht. Dadurch waren die Quellen des demokratischen Pessimismus noch lange nicht versiegt. Man rufe nur den Glauben an die prädestinierte Verelendung der Massen ins Gedächtnis zurück, der erst in allerjüngster Zeit der klareren Einsicht, dem historischen Geschehen schlechthin zu weichen begonnen hat. Auch mit der Idee der „Auflösung der europäischen Welt", des allgemeinen Volksniederganges ist es aus. Mit diesem bösen Traum pflegen jetzt nur die Reaktionäre zu spielen.

Man ist auf dem besten Wege, sowohl den politischen wie den sozialen Weltschmerz los zu werden. Dazu hilft nicht nur die Neugestaltung des Lebens, das sich dem „sozialistischen" und „amerikanischen" Muster zugleich nähert, die einzelnen selbst, ihr Auftreten sind andere geworden. Sowohl die wirtschaftliche wie die politische Macht lernte man als Gut schätzen. Sie sind es nicht nur ihrer Zwecke wegen, nicht nur deshalb, weil sie die soziale und sittliche Gesundung fördern, sondern infolge ihrer Fähigkeit das Selbstbewußtsein des einzelnen zu stärken. Daß die Macht vom Übel sei, / daran glauben nur noch etliche Romantiker. Was die politischen Katastrophen und Umwälzungen nicht beizubringen vermochten, dies taten die Notwendigkeiten des täglichen Lebens in seiner Gestaltung. Hier gilt die Vorschrift: wer an der Stange nicht mit zieht, der wird unbarmherzig bei Seite geschoben. Der schläfrige, schwerfällige Kleinbürger, der die heroischen Gemüter der Umwälzungsepoche in Trauer versetzte, zählt beinahe zu den Anachronismen. Herzens selbstzufriedener, trockener „Amerikaner" mit dem Mangel an Phantasie ist nicht ausfindig zu machen, hat vielleicht nie existiert. Die „Revolution" sitzt tief im Gemüt eines jeden, der in den Kreis des neuen Daseins gezogen wird. Eher leiden wir heutzutage an Zuviel an individueller Stoßkraft als an Mangel des Wollens. In dieser Beziehung liegt kein Grund vor, die Enttäuschten zu spielen. Vorurteile, nichts als Vorurteile und kurzer Sinn sind es, die das neue Bild entstellen. Gerade in den sozial-wirtschaftlichen und politischen Sphären des Lebens könnte man einem jeglichen Dutzend von Durchschnittsmenschen wenigstens einen Menschen gegenüberstellen, den das übermäßige Streben über das Niveau der Menge erhebt. Welche Zeit konnte sich eines solchen Reichtums

an individualistischen Kräften rühmen? Es mutet komisch an, wenn man z. B. bei John Stuart Mill, dem auch die Demokratie über den Kopf zu wachsen schien, liest: „Es ist ein charakteristisches Zeichen der jetzigen Richtung der öffentlichen Meinung, daß sie besonders gerichtet ist auf die Unduldsamkeit gegen jede ausgeprägte Bekundung der Individualität. Die gewöhnlichen Durchschnittsmenschen sind nicht nur mäßigen Verstandes, sondern auch mäßiger Neigungen: Geschmack und Wünsche sind bei ihnen nicht stark genug, um sie zu etwas Ungewöhnlichem geneigt zu machen, sie begreifen daher nicht, wie man zu solchem Lust haben kann, und reihen all diese Leute zu den Zügellosen und Unbändigen, auf die sie herabzublicken gewohnt sind" („Über die Freiheit", Deutsch von David Haek. Reclam, S. 96-97). Für unsre Zeit in toto paßt das Bild nicht mehr, es drückt aber einen Zustand aus, der sich allenthalben, in jedem engeren Gemeinwesen, einstellt. Es ist der Provinzialismus, dem die Masse stets Tribut zollt. Den Kern der heutigen Demokratie trifft das geschilderte Verhältnis zum Ungewöhnlichen, das im Grunde das Verhalten der Menge zum Talent bedeutet, nicht.

Mit Zähigkeit wenden sich gerade die Apologeten des freien, bevorzugten Menschen gegen die Demokratie. Das Talent sei in Gefahr. Die Wahrheit ist: keine Zeit ist für die Entwicklung der Talente so günstig als die demokratischen Epochen, wo sich das Leben von Grund aus umgestaltet. Der Massenaufschwung bringt es mit sich. Übrigens ist das Durchschnittstalent im Volke ein höheres als in der Aristokratie. Die schönen und ererbten Formen der Aristokratie täuschen über den wirklichen Tatbestand hinweg. Es fehlt aber den dynamischen Zeiten, die immer ein demokratisches Gepräge tragen, an Geschmack. Der Ästhetizismus des Alltags, den die Demokratien pflegen, dringt nicht tief, bleibt an der Oberfläche haften. Zur Entschuldigung des demokratischen Menschen darf sein Sinn für Schlichtheit und das Reale eingeführt werden. Er schämt sich der Affektation. Und schafft so meistenteils ohne Begeisterung, ohne Musik. Der Aristokrat verfährt aber auf ähnliche Weise. Der Zug zur Repräsentation verleitet ihn zur Trockenheit. Das Vermögen der Demokratie an Talent ist groß. Nur der genialen Originalität gegenüber bleibt sie taub und blind, weil sie lediglich an den sichtbaren Erfolg glaubt, nur dem, was mit den Händen zu fassen ist, ihr Vertrauen schenkt. In der Aristokratie geht es jedoch dem Genie nicht besser. Hier ist es die Scheu vor dem Neuen, Ungewöhnlichen, die den Weg des Genies und des genialen Menschen kreuzt. Zum Glück ist das Genie weniger den Ge-

fahren der Umwelt ausgesetzt als das Talent, es weiß sich am wenigsten in Abhängigkeit von der Mode der Zeit und hat zuviel mit sich zu schaffen, hat genug an sich, am eignen Tun.

Man lege jedoch keinen übermäßig großen Wert auf die allgemeine Beurteilung der einzelnen Verfassungen der Gesellschaft; besonders heutzutage halte man damit zurück. Unser Kulturleben ist vielgestaltig, und sein allgemeiner Charakter stammt aus einer schier unüberblickbaren Zahl von Quellen. Und so erleben wir es, daß die nämliche Zeit, die den Talenten sehr hold ist, keinen Selbstzweck im geistigen Schaffen zu erblicken vermag. Die Talente entlehnen in der Regel die Mittel ihrer Betätigung dem geistigen Fonds, dem Bildungsvermögen, über die die Sozietät verfügt, der Geist als solcher wird trotzdem stiefmütterlich behandelt. Der Zug zur Tat, das Streben nach dem Erfolg erschweren der uneigennützigen geistigen Beschäftigung den Weg. Dies bedeutet aber eine Gefahr für unsre gesamte Kultur, die im Hintergrunde von der Bildung und der Vernunft geleitet wird, die erst mit der Einsicht in den Zusammenhang aller Weltinhalte, mit dem sittlichen Resultat von der Bekundung der Wahrheit als solcher möglich ist. Hier muß der Staat helfen, der allen Grund hat, auf den Wert des uneigennützigen, selbstlosen Wissens zu dringen. Der Staat hat sich also der Philosophie anzunehmen, der es um das Geschäft des Geistes als solchem zu tun ist.

Ich zögere, die Geringschätzung des selbstlosen wissenschaftlichen und poetischen Geistes ganz der demokratischen Lebensgestaltung zur Last zu legen. Zur Überhebung der Demokratie auf diesem Gebiete gibt es allerdings keinen Grund. Die Masse der dienenden, nützlichen Talente erdrückt das Genie und das Geniale des Lebens schlechthin. An der Kunst kann man es sehen. Sie drückt keinen großen uneigennützigen Willen mehr aus. Für „Florenz" und „Venedig", für Dome und Paläste ist kein Platz mehr, / oder noch nicht? Noch nicht, weil die modernen Gesellschafts-Elemente noch keine Einheit, noch kein „Volk" bilden. Wie soll es nun zu einem großen kollektiven Willen in der Kunst kommen, wie kann das geistige Schaffen überhaupt seine autonome Macht bekunden? Da haben sie, die Enttäuschen, die trauernden Romantiker recht. Und wir wissen uns eins mit ihnen. Den kollektiven geistigen Erhebungen fehlt der Boden. Man gibt sich mit einem winzigen Teil der Genialität zufrieden. Demokratische Maximen täuschen fortwährend über den Effekt des Ganzen hinweg: „Alles für das Volk, alles durch das Volk", / lautet die verbreitetste unter ihnen. „Was das Volk nicht

faßt, nicht begreift / ist nutzlos, bedeutet eine Vergeudung von brauchbaren Kräften". Offenbar werden hier Volk und Masse verwechselt. Nur die Masse vermag in corpore ihren Wünschen Ausdruck zu verleihen, das Volk tut es mittelst einzelner auserlesener Geister und mit Hilfe besonderer Staats- und Gesellschaftsorgane. Diese werden aber gerade von der heutigen Demokratie in großer Zahl produziert. Die immanente Selbstorganisation und Selbstbestimmung des Volkes tuen es. Noch ein Schritt, und wir haben uns vielleicht des Wollens bemächtigt, das auf das Ganze sich richtet, das über seine hohen objektiven Zwecke den Einzelnen, die Forderungen des vorübergehenden Augenblickes vergißt. An der Liebe zum Objektiven gebricht es der Demokratie, gebricht es unserer ganzen Zeit. Es unterliegt keinem Zweifel: wir müssen über die Demokratie selbst, über gewisse Richtungen des „Zeitgeistes" hinaus; wir müssen abermals umlernen.

An vielem ist aber das tief wurzelnde Vorurteil von der Gleichsetzung von Masse und Demokratie schuld. Die sozialen und politischen Revolutionen, die in ihren besten Zeiten es zur Diktatur der Menge, des Plebs brachten, haben unser Bewußtsein verdunkelt. Damals ist auch mit dem politischen und sozialen Weltschmerz das ästhetische Unbehagen ins Leben getreten. Der typische durchschnittliche Revolutionsmensch, der stets etwas vom Poseur und Karrieremacher an sich hat, hat die Masse, das Mittel seiner Behauptung im Leben, aufs Schild erhoben. Er war es im Grunde, der Heinrich Heine, auch einem Enttäuschten, das böse Wort vom „ungewaschenen Volk" in den Mund gelegt hat. Er sprach im Namen der Masse, er brüstete sich als Plebejer und schmückte sich mit den fremden Tugenden der Armut. Das Volk in concreto liebt gar nicht die Armut und kennt den Neid nicht, der dem durchschnittlichen Revolutionsmenschen in Leib und Blut übergegangen ist. Gerade die Selbstliebe, die Genügsamkeit ist dem Volke in höherem Maße, als es sich ziemt, eigen. „Der Kaiser von Österreich raucht Virginia, der Bundespräsident der Helvetia bedient sich eines Stumpen" / diese und ähnliche Redensarten hört man in Österreich und in der Schweiz das Volk gebrauchen. Das Volk macht seine Sitten und Gebräuche zur Richtschnur des allgemeinen Betragens. Erst der rebellierende Plebejer und der Arme schielen nach oben und sind immer unzufrieden. Alle Armut ist undankbar und neidisch. Dies gehört zu ihren wohlverständlichen Lastern. Auch die Masse wird von ihnen heimgesucht. Die Masse und die Demokratie sind jedoch unversöhnliche Gegensätze. Mill schießt daher vorbei, wenn er die Empfindung der Mehrheit tadelt, „welcher der Anblick einer glänzenderen und kostspieligeren

Lebensweise, als sie selbst zu führen erhoffen kann, unangenehm ist" (ibid. S. 121). Dies soll sich in den Vereinigten Staaten, „wo Gesellschaft und Regierung am demokratischsten sind", zutragen. Nein, diese neidischen Neigungen greifen auch in Europa Platz. Das Plebejertum, die Menge bringen es zur Schau. Meistenteils ist es der sogenannte Mittelstand, die Zwischenklassen, die solche Gefühle bekunden. Und der Mittelstand hat auch unsre Revolutionen geleitet, die aus sich heraus das Gebilde „Masse" erzeugt haben und noch jetzt zur Schau tragen. Die Demokratie und ihre Romantiker trifft keine Schuld daran und noch an anderen bedeutenderen Sachen, die zur Unterschätzung des demokratischen Geistes Anlaß gaben. Der „argwöhnische Kleingeist" (ein Wort, das Heine auf Robespierre anwendet) hat seinen Sitz im Massenhaften, das Gefühl des großen Wagnisses, der „Byronismus" der Revolution, hat sich in die Gemüter einzelner, der Mutigen, geflüchtet.

Die Geschichte der inneren Entfremdung des Massenhaften und des stolzen Heroismus ist allzu bekannt. Ludwig Börne hat sie einmal in seinen Pariser Briefen in sehr beredten Worten wiedererzählt. „Als Byrons Genius auf seiner Reise durch das Firmament auf der Erde ankam, eine Nacht dort zu verweilen, stieg er zuerst bei mir ab. Aber das Haus gefiel ihm gar nicht, er eilte schnell wieder fort und kehrte in das Hotel Byron ein. Viele Jahre hat mich das geschmerzt, lange hat es mich betrübt, daß ich so wenig geworden, gar nichts erreicht. Aber jetzt ist es vorüber, ich habe es vergessen und lebe zufrieden in meiner Armut. Mein Unglück ist, daß ich im Mittelstande geboren bin, für den ich gar nicht passe. Wäre mein Vater Besitzer von Millionen oder ein Bettler gewesen, wäre ich der Sohn eines vornehmen Mannes oder eines Landstreichers, hätte ich es gewiß zu etwas gebracht. Der halbe Weg, den andere durch ihre Geburt voraus hatten, entmutigte mich; hätten sie den ganzen Weg vorausgehabt, hätte ich sie gar nicht gesehen und eingeholt. So aber bin ich der Perpendikel einer bürgerlichen Stubenuhr geworden, schweifte rechts, schweifte links aus und mußte immer zur Mitte zurückkehren." Dies war die herrschende Stimmung, die allen sozialen Romantikern entgegentrat und sie in Trauer versetzte. Sie sahen nicht den Menschen kommen, dem seine individuelle Passion genügt, und übersahen gänzlich das Streben nach einer neuen Kultur- und Volkseinheit: der Zeitgeist und das Werden, das Wieder-Bilden des Volkes, beide Grundleistungen der Gegenwart konnten ihnen nicht vertraut werden. Und sie gingen zur Kritik des Demokratischen über oder spielten die Enttäuschten.

Viele tun es noch heute. Die Geschichte geht aber über sie zur Tagesordnung über. Das zwiefache Wollen des individualisierten einzelnen, des „Eroberers" und des kollektiven Volkswerdens läßt keinen Platz mehr für die Resignation zu. Das Gefühl der Enttäuschung ist überwunden, und mit ihm ist / wer wollte es leugnen? / mancher schöne Traum dahin. Neue Aufgaben traten in den Mittelpunkt des öffentlichen Geistes, die heute noch trocken aussehen, noch allzu realistisch anmuten, die aber schon morgen sicherlich Begeisterung erwecken werden. Die Welt der europäischen Gesittung ist nicht in Auflösung begriffen, sie schreitet vielmehr neuen Lösungen und neuen Problemen entgegen. Der einzelne und die Gemeinschaft, die Stilisierung des Menschen und das Werden des Volkes, / diese Ausdrücke resumieren das Geschehen von heute.

Eine jegliche Zeit, / vorausgesetzt, daß sie Wandlungen unterworfen ist, / weist ihren spezifischen Geist auf. Die im Aufsteigen begriffenen Elemente oder die Gesellschaftsschicht überhaupt, die durch ihr Tun und Streben sich vom allgemeinen Niveau des Lebens abhebt, aus ihm emporragt, sind die Träger des Zeitgeistes. Sie pflegen zum Angriff überzugehen und wissen sich eins mit dem Neuen. Aus diesem Grunde sind die Massen-Renaissancen von heute eher charakteristisch für unsre Zeit, als alle Ordnungen und Wertungen, die mit der modernen Arbeitsgesellschaft überhaupt, mit der gesamten grundlegenden Kultur des protestantisch-liberalen Zeitalters gegeben sind. Sie zählen bereits zur Statik, zur „Statistik" des Kulturganzen. Das Eigenartige der einzelnen historischen Perioden rührt aber von den in Dynamik aufgehenden Elementen. Die Mengen der Emporkömmlinge, die Karrieremacher allerhand, das Parvenütum, das sich seiner nicht mehr schämt und als revolutionierende Macht auftritt, sind es jetzt, die der Gegenwart das Gepräge verleihen. Keineswegs tun es die Selbstverständlichkeiten der Epoche: weder der Industrialismus noch die vorherrschenden quantitativen Bewertungen von Leistungen, Leben und Menschen, weder der moderne Staat noch die Wissenschaft erzeugen aus sich heraus dieses unfaßbare Etwas, das wir Zeitgeist nennen. Alle zollen ihm Tribut: sowohl die Aristokratie wie die Demokratie, sowohl die Kunst wie die Wissenschaft, die Religion und Philosophie. Die Visionen des Aufstrebenden, der keine Grenzen kennt, gehen mit uns um. Spießbürgertum, Philistertum, enger Utilitarismus muten beinahe wie eine längst verschwundene Vergangenheit an. Sie sind eben Selbstverständlichkeiten, die keine starken Affekte mehr auslösen, kein Gefühl der Besonderheit und Ausschließlichkeit erwecken. Auf das Erlebnis des Ausschließlichen kommt es aber dem „Modernen", dem Zeitgeist an. Das Leben von heute ist von heroischen Erhebungen, ist vom Streben nach eignen Schicksalen geradezu durchdrungen. Die Eroberer, die Kolonisatoren und Pioniere verleihen ihm diesen Charakter. Und weil der Einzelne, der Lebensfähige, der Stürmer und Dränger, soviel mit sich zu tun hat, genug an seinen eignen, individuellen Rauschen hat, erscheint der Wille der Generation als Ganzes klein und nichtig. Das Gemeinwesen, der Staat steht

nicht stille, macht die ihm vorgeschriebenen Etappen durch, aber es fehlt ihm die Macht, den einzelnen zu begeistern, ihm das Pathos des gemeinsamen Zieles beizubringen. Es übersteigt einfach das künstlerische Vermögen des Menschen, sich auszumalen, was z. B. der Westeuropäer oder Amerikaner der ersten Hälfte des verflossenen Jahrhunderts empfinden könnte bei der Nachricht, die Reiche der Russen, der Türken und Chinesen gestalten ihr politisches Dasein von Grund aus auf. Heute muten diese weltgeschichtlichen Umwälzungen, die eine der radikalsten Wendungen in unsrer Kultur zur Folge haben können, als bloße Sensation, als Kaprize der Völker, als Schauspiel an. Der individuelle erobernde Egoismus hat den Sinn für den Heroismus in Beschlag genommen. Weder die Neigung zum Frieden, noch die Rücksicht auf die Bequemlichkeiten des Daseins sind es, die den Krieg, die Revolution oder das Leben für das Ganze, für seine Entwicklung unpopulär machen. Der moderne, zeitgemäße Mensch liebt die Gefahr und ist ein Anbeter des Zufalls. Und dieser variable Mensch ist es, der den Zeitgeist gestaltet und repräsentiert. Der Individualismus und Atheismus sind aber zu tief in sein Gemüt gedrungen, um noch für den Gemeinsinn, für den universellen Willen Raum zu lassen. Diesem „letzten Menschen", diesem leichtsinnigen, fröhlichen Nihilisten ist es unverständlich, wenn die Andersgearteten Klage führen und unermüdlicher nach dem großen Ziele suchen, das das Leben lebenswert, der Menschheit würdig machen könnte. Die Erlebnisse, deren er fähig ist, dünken ihm mit den egoistischen Leidenschaften, mit der eignen inneren Entbundenheit, mit seiner revolutionären Freiheit gegeben. Die tiefer Veranlagten nehmen sich als Einzigkeit wahr, der man selbst die allerletzten Offenbarungen des Geistes zutraut. Alle Verbindlichkeiten und Gesetze des Staates, der Gesellschaft und der Wissenschaft, alle Normen und Ziele sind ihm gut genug, als Mittel für seine Einzigkeit dienen zu können. Selbstzweck ist sein eignes Selbst, sein Können und seine Willkür. Die Wirklichkeit, die von der Kultur gebildet wird, setzt er zur Erscheinung, zum bloßen Phänomen herab, dem er sogar die symbolisierende Kraft in Abrede stellt. Das Noumenon, das „Ding an sich" ist er selbst in Person, ist sein Werden, sein zeitliches Erlebnis. Innere, eigenste Revolution, Aufruhr ist die Losung dieses Zeitgeistes. Daher ist der Franzose Bergson ihr Philosoph (schon im geringeren Maße ist es der amerikanische sogenannte Pragmatismus), der anarchische Syndikalismus bedeutet ihm Sozialismus und Demokratie, und der Expressionismus drückt seine künstlerischen Bestrebungen aus. Der historische Geist läßt sich auf die Dauer nicht irre führen. Er

nennt früher, als es die Masse wähnt, die Dinge bei ihrem richtigen Namen. In eine rückwärtsstrebende Revolution des abgesonderten Einzelnen mündet diese ganze Bewegung hinein. Ihre Kunst will die Welt, wie sie im ersten Stadium ihrer Entstehung, in der Phantasie des Künstlers aussieht, in ihrem embryonalen, chaotischen Zustande im Bilde festhalten, so wie sie in der Morgendämmerung erscheint, beim ersten flüchtigen Anblick; ihre Politik strebt demselben Ziele zu: das Volk schrumpft zur Masse zusammen, die Rangordnungen verschwinden, die Distanzierungen werden ausgemerzt, nur die Wucht der chaotischen Masse, ihr zweckloses, in elementaren Räuschen sich auflösendes Auftreten bleiben zurück. Und was hier bewirkt und getan wird, dazu ebnet die Philosophie den Weg. Sie tut das und spricht es offen aus, daß die Wirklichkeiten der Kultur und mithin auch die Wissenschaft keine Wirklichkeiten sind, sondern imaginäre Größen darstellen, die als technische Mittel, als Werkzeuge im Leben und in der Erkenntnis zu dienen haben. Wirklich und ewig ist die Unmittelbarkeit allein, ist das Werden, die Zeit, die im Grunde keiner künstlerischen Symbolik oder gedanklichen Fixierung fähig ist. Sie ist die philosophische Konsequenz dessen, was ich bei anderer Gelegenheit, ohne von dieser Geistesbewegung zu wissen, das Prinzip der reinen Wandlung, den Willen zum Werden und Anders-Werden genannt habe.

Es lag und liegt mir durchaus fern, dem geistigen Embryonalismus und den Embryonisten jede Bedeutung abzusprechen. Ich habe selbst mehrmals betont, wie das revolutionierende Moment des reinen Werdens mit zum Bau des Kulturaktes gehört, und sage es jetzt (was ich im dritten Band meiner Kulturphilosophie ausführlich zu begründen hoffe), daß selbst das Denken, der Denk- und Vernunftakt unmöglich ohne dieses Diskontinuität, Umwälzungen und Spannungen produzierende Moment des Werdens und Anders-Werdens, ohne die reale rein gedachte Zeitstrebigkeit vor sich zu gehen vermag. Gelangt aber dieses desorganisierende Element zur Vorherrschaft, so sind wir der fruchtlosen geistigen Revolution zum Opfer anheimgefallen. Von der Wahrheit, die sich immer in einer Form des Zusammenseins, in einer Art des Zusammenhanges, der Komposition zu offenbaren pflegt, ist dann keine Rede mehr. Im besten Falle würde das mühsam sich bildende Kulturganze in eine mystische Passion zerfließen.

Man halte daneben die Unmittelbarkeit, auf die die Volkskultur als auf ihre Urquelle zurückweist. Unmittelbar seiner und der Welt gewiß sein bedeutet innerhalb der Grenzen des revolutionären Bewußtseins sich

und die Umwelt eins wissen mit dem atheistischen, in das Nichts einmündenden Wollen. Im Geiste der Volkskultur findet das entlastete unmittelbare Sich-Erfassen sowohl seinen Anfang wie seine Grenzen im künstlerischen symbolisierenden Vernunftvermögen: es ist mit der Fähigkeit gegeben, die Welt mythisch und symbolisch zu gestalten. Unter dem Druck des reinen Volksbewußtseins wandeln sich die Eindrücke und Äußerungen der Natur und des Menschenlebens in lauter konkrete oder seelische Einheiten. Sich selbst unmittelbar wahrnehmen heißt in dieser Ebene der Kultur sich als Seelisches, als eine autonome Seele erfassen. Alle kompositorische Kunst ist daher an diese Begabung des Volkes zur Mythenbildung gebunden. Ich wiederhole: das Zurückgreifen der Kunst, des Denkens und der einzelnen Erlebnisse auf das reine Werden, das hinter dem Mythos, vor allem Symbolisieren anzutreffen ist, hat seine Berechtigung. Nur vermag man hier zu keinem sichtbaren Ganzen zu gelangen. Es bleibt bei einer äußerst zersplitterten, in Dämmerung gehüllten Welt, und der gesamte Embryonalismus, den das Chaos anlockt, ist nur ein Weg zum Schaffen, bedeutet ein höchst gefahrbringendes Durchgangsstadium, keineswegs aber die Schöpfung und das Geschaffene selbst. Beim Hang des Zeitgeistes zum zentrifugalen Wollen ist es kein Wunder, daß auch viele unter den Besten sich in diesen Abgrund, der jenseits der Kulturgrenzen liegt, stürzen. Zu Großem, zu einem „Roman", zur Geschichte und zu einem Dom kann es hier nicht kommen. So gesehen ist und wird fortan unsre Zeit von zwei antithetischen Mächten beherrscht, / vom Streben zum äußersten Subjektivismus, der sich in Chaos auflöst, und vom humanitären Drang zur Mythenbildung, zur Seelengestaltung. Jenem führen das dynamische Moment unsrer Zeit, die emporsteigenden Einzelnen, ihr kopfloser Egozentrismus fortwährend Nahrung zu, dieser aber schöpft aus dem Born der Volksbildung, aus dem Faktum des Volkswerdens. Wenn man will, gehört auch das Schaffen, das sein Schicksal der vergangenen und künftigen Volksentwicklung verdankt, zum Geiste unsrer Zeit. Nur hat das volkstümliche symbolisierende Schaffen nicht die Hegemonie inne. Das alte Volk, wie es mit der Agrikultur zur Äußerung gelangte, ist im Verfall begriffen, das Vermögen, das mit der natürlichen Umwelt erweckt worden war, hat sich erschöpft, das neue Volk aber, wie es jetzt durch Selbstorganisation sich bildet, befindet sich am Anfang seines Weges. Der Prozeß der Selbstbehauptung, die Kämpfe um soziale Macht und Ansehen rauben ihm vornehmlich die Muße, das Bild, die Mittel, um noch seinen konzentrischen Willen in Symbole und Kunst umsetzen zu können.

Es ist ganz oberflächlich, was Reaktionäre und Revolutionäre aller Schattierungen vom Ende des Volkes sagen: das Volk zerfalle in atomisierte, egozentrische Individuen, die durch das Faktum des Austausches von Produkten, durch Kauf und Verkauf, durch mittelbare, rein verstandesmäßige Beziehungen zusammengehalten werden. Der liberale Rationalismus stelle den Ausdruck für diese zerstörerischen Vorgänge dar. Die Wahrheit ist, der atomisierende Liberalismus bedeutet das Ebenbild, das Äquivalent für die privatwirtschaftlichen Beziehungen, und dies schon nicht mehr in allen Sphären des gesellschaftlichen Lebens: nicht mehr in der Staatswirtschaft, im Rechtsbewußtsein, in den vielfältigen Trutz- und Schutzverbänden und am wenigsten in der Selbstbewertung, im Selbstfühlen des einzelnen. Die sogenannte persönliche Kultur wird vom Zeitgeist vollauf beherrscht.

Das Volkswerden von heute ist an einem Punkte angelangt, von dem aus der Weg geradeaus zur Menschheitsbildung führt: das Volkstum als eigenartiger Träger des Menschentums. Selbst die Interessen des Landes stehen diesem Streben der städtischen und staatlichen Kultur nicht mehr im Wege. Im Grunde darf man nur noch von einer Rivalität zwischen Stadt und Land, keineswegs aber von einem unüberbrückbaren Interessengegensatze beider sprechen. Das Land gliedert sich der Stadt, dem „Menschtum" an. Daß es z. B. im alten Rom zu keinem organischen Volkstum kam, kommen konnte, daraus pessimistische Schlüsse in Bezug auf unsre Zeit zu ziehen, ist nicht erlaubt. Dort fehlte die großzügige Selbstorganisation, wie sie heute gang und gäbe ist. Das ausgebreitete Bildungswesen, das die starren antagonistischen Formen vernichtet, ging auch der antiken Welt ab. Gewiß machen die beruflichen, parteistaatlichen, wissenschaftlichen und großstaatlichen Gebilde von heute noch kein Volk, noch im geringerem Maße ein menschliches Volkstum aus. Ebensowenig, wie das nationale Bewußtsein es vollbringt. Die Nation deckt mit sich weder das Volkstum noch das Menschentum, sie steht in der Mitte zwischen beiden, sie schafft nicht und gibt nichts, sie erhebt bloß Ansprüche sowohl an das Volk wie an die Menschheit und das Menschentum. Sie gefällt sich im übertriebenen Selbstkultus und neigt zur Usurpation. Eine böse Ironie der Geschichte ist es, daß gerade die konservativen Elemente sich ständig und allenthalben mit der nationalen Phrase brüsten. Und dabei waren es die Jakobiner, die sich zuerst als die Nation erklärten, sie waren es, die sich als die Repräsentanten des volkstümlichen Schaffens, der Menschheit schlechthin in Vergangenheit und Zukunft,

ausgaben. Der Usurpation verdankt das Geistesgebilde „Nation" seine Glorie. Die alten Griechen, die in so vielen Dingen freier, großzügiger fühlten und dachten als wir, machten sich auch über das „Nationale" lustig. Das Volk, der Demos und dann das Menschentum galten ihnen mehr; selbst der Ausdruck: Nation stand nicht in Ehren. Etwas Parvenüartiges, Aufdrängerisches haftet allen nationalen Ansprüchen an. Die Herkunft läßt sich auch im Leben der Völker nicht leicht verwischen. Ich fürchte auf Mißverständnisse zu stoßen. Wie, in einer Zeit, wo alle Welt von nationaler Selbstbestimmung, nationalem Stolz, nationalem Drang redet und träumt, wie kann man angesichts solcher beredter Zeichen den Wert des Nationalen so niedrig schätzen? Liegt hier böse Absicht vor oder ist es Unwissenheit, die so urteilt? Der Sinn für das wirklich Konkrete macht mein Urteil sehr plausibel. Und den muß man sich bewahren, wenn man über Volkskultur und Menschentum sich Erkenntnisse bilden will. Durch die Elemente des Menschentums, das sowohl die urgegebene Volkskultur wie der historische gleichmäßige Geist der Kulturvölker überhaupt, das gesamte Bildungswesen des neuen Zeitalters in sich tragen, bilden sich die vielen von heute zu einem Volk. Wiederum verbindet das Moment des Menschentums der Sache nach die vielen, der Kultur nach verwandten Völker zu einem höheren Ganzen. Wie es die Kirche im katholischen Zeitalter haben wollte, aber es nicht zu vollbringen vermochte. Unsere allgemeine Staats-, Bildungs- und Wirtschaftskultur ist glücklicher daran. Es ist kein Kosmopolitismus, dem hier das Wort geredet wird. Der Kosmopolitismus, wie ihn z. B. die französische Aufklärung verstand, ist nur ein Gegenstück zum Nationalismus: beide greifen aufs Geratewohl ins Leben hinein, wahllos, vom Zufall begünstigt. Der letzte Wunsch dieses Kosmopolitismus: eine Menschheit, stellt sich als Fiktion, die nur in den abstrakten Köpfen der Aufklärer und Rationalisten entstehen konnte. Da wird dem Schöpfungsprozeß der Weltgeschichte, allen Völkern Zwang angetan. Das Menschliche und Menschtum ist die Losung der Demokratie. Das Bild sieht anders, reicher, voller aus. Das Verhältnis des Menschtums zur Menschheit ist wie das des Volkes zur Masse. Dem kollektiven, vorübergehenden Pathos des Gefühls oder des Denkens verdanken sowohl die Vorstellung der Menschheit, wie das Faktum der Masse, des Massenhaften ihre Existenz; das Volk und das Menschentum bilden sich und werden gestaltet. Ihr Gehalt ist die Tat der Seele und die geistige Arbeit von Generationen. In den alten Kulturen war das Volk und mit ihm die Fähigkeit zur Beseelung der Umwelt, zur Mythenbildung gegeben. Dieser

folgte die geistige Individualisierung und Gliederung auf der Spur: im Eheleben, in den Sitten, der Moral und dem Recht trat allmählich das geistige zerlegende und vereinigende Bilden ans Tageslicht. Die Volkstätigkeiten, die den künstlerischen Charakter noch nicht abgestreift haben, verbanden das Symbol, das Seelische und das Geistige, das Verstandesmäßige miteinander. Mit den neuen städtischen Kulturen dreht sich das Bild um: das Seelische scheidet allmählich aus dem Tun und den Erzeugnissen des Menschen, bis der Einzelne selbst den Glauben an die eigene Seele, an die Berechtigung, mythologisch und symbolisch die Welt zu fassen, zu verlieren beginnt. Die geistigen Äußerungen, wenn auch nicht der Geist als konzentrische, einheitschaffende Macht, treten die Herrschaft im Getriebe des Lebens an. Ich bestehe nicht auf dieser Einteilung, die mehr in den Rahmen der Tönniesschen Klassifikation von Gemeinschaft und Gesellschaft oder der St. Simonschen: dem organischen und nichtorganischen Zeitalter passen würde. Man möchte nur diese Einteilung als Schema gelten lassen, dem ein methodologischer Wert nicht abzusprechen ist. So gesehen, gestaltet sich die Aufgabe der Volkskultur zum Problem der Vereinigung von Seele und Geist, von „Volk" im Ursinne und Menschtum.

In einem sehr wichtigen Punkte des Volkslebens ist diese Verschmelzung bereits vollzogen: das autonome Recht, die autonome Moral, die Geltung aller im Staate, das Recht auf persönliche Überzeugung und vieles andere zeugt von einer solchen Diffusion. Es sind hier geistige Gebilde, Vernunft und Willens-Gebilde, die von persönlichen, seelischen Erlebnissen begleitet werden. Der Handelnde faßt sich hier unumwunden auch als einzigartige Seele auf. Aber gerade das Seelische, das stets die Welt in autonome Ausschnitte zerlegt, als autonome Größen anschauet, stellt sich früher oder später dem Geist in den Weg, der lauter objektive, entpersönlichte Größen produziert und kennt. Die Grenzen des anthropomorphen, Mythen und Seelen bildenden Volksbewußtseins sind auch die Grenzen des volkstümlichen Könnens. Die Soziologie der offiziellen Demokratie hat diesen Gedanken nur erweitert, als sie das Weltbild des Menschen von seiner sozialen Klassenlage, in concreto in Beziehung zu den Stände- und Klassenmenschen in uns brachte. Und alle Vorstellungen von einer moralischen Weltordnung, wie ich in den früheren Abschnitten dargetan habe, beharren in Treue zu dem vermenschlichenden volkstümlichen Denken. Diese Art der „Vermenschlichung" des Geistes empfindet der Geist als eine Schranke.

Dem Geiste ist es aber nicht besser in den anderen Regionen der Kultur ergangen: wo er mit der „Natur", mit den unpersönlichen Naturvorgängen gleichgesetzt wurde, brachte er es zur Vernichtung des künstlerischen, symbolisierenden und namentlich des teleologischen Strebens. „Natur" und „Mensch", die Darstellungsarten beider stehen sich als Gegensätze gegenüber. Die Versöhnung beider ist offenbar auf einer ganz anderen Grundlage möglich. Indem aber das Volk als Ganzheit jetzt nur möglich wird kraft seines Hanges zum Menschentum, ist die Gewähr gegeben für seine weitere und erweiternde Entwicklung.

Wir wollen uns nicht in Abstraktionen und Vermutungen verlieren. Die Anschauung möge hier genügen: eine menschheitliche Volkskultur. Dahin tendiert das demokratische Wollen. Ein einheitliches sozial-politisches und elementar-wissenschaftliches Erziehungssystem soll die menschheitlichen Elemente des Daseins wachhalten. Die technischen Ziele, Dinge und Mittel des Lebens, die im Bereiche der europäischen Gesittung die gleichen sind, stellen das sachliche Äquivalent des Erziehungssystems dar: die typische Art der Betätigung, ihre Ziele und das Bewußtsein davon korrespondieren einander, streben einer Einheit zu, die allenthalben anzutreffen ist. Die allgemeinen menschheitlichen Elemente der verschiedenen Volkskulturen bedeuten noch kein Menschentum. Dazu gehört ein Etwas, das die scheinbar unversöhnlichen Bestandteile: Volk und allgemein menschheitliche Ziele, Seele und Geist fortwährend miteinander verbindet und in einen organischen Vorgang auflöst. Ein rhythmisches Geschehen ist notwendig, in dem die Selbstorganisation, das Selbsterfassen des Volkes und die Organisation und das Bewältigen des äußeren sozialen und technischen Lebens einander voraussetzen und aufeinander wirken. In der Arbeiterdemokratie sind die Keime zu dieser, das neue Volkstum bildenden Wechselwirkung bereits vorhanden. Um das Volk in Wahrheit zu bedeuten, muß der breite seelische Hintergrund, das religiöse Band hinzukommen: eine innere ausgeglichene Lebensgenossenschaft. Damit hätte das Volksleben sein Ziel, sein Ende in der vertikalen Richtung, nach innen gefunden. Die historische Wechselwirkung der Völker, die Teilnahme an dem welthistorischen Leben, die Hingabe an die Ziele desselben würden das Volkstum dem Menschentum näher bringen. Der vertikalen, nach innen gerichteten Entwicklungslinie schließt sich die horizontale welthistorische Bildungstendenz an. Das Streben des Volkes zu sich, zu den wahlverwandtschaftlichen Elementen erfährt eine Ergänzung in der Teilahme am welthistorischen Leben. Für die Demokratie bedeutet

dies das Wachrufen des Menschentums. Da geht sie über ihre „anthropomorphen" Grenzen hinaus und gibt sich objektiven Zwecken hin. Eine doppelte Aufgabe, die sich aller wirklichen Volksbildung von selbst aufdrängt. Ihr zu dienen heißt schon mehr als sich befleißigen, mit dem „Zeitgeist" gleichen Schritt zu halten, bedeutet auf der Höhe unserer Epoche, auf der Höhe der geschichtlichen Forderungen zu sein. Der augenblickliche Zeitgeist der Gegenwart ist für den Kultus des egozentrischen Individualismus zugeschnitten, er dient den zentrifugalen, auseinanderfließenden Bestrebungen des Einzelnen. Wo die Leidenschaft und der Instinkt versagen, hilft er sich mit Visionen und imaginären Erlebnissen. Sein geistiger Typus ist der „Nihilist" und „Expressionist", sein sozialer Träger ist der Emporkömmling, der schon stolz auf sein Können ist, bereits Stolz bekundet. Öfters findet eine Mischung beider in einer Person statt. Die ewige Antithese zu dieser Thesis der Zeit ist die Immanenz des Volks- und Kulturwerdens überhaupt, sind die welthistorischen Aufgaben des Zeitalters. Dem subjektiv-individuellen Wagnis stellt sich ein sozial-individuelles zur Seite oder gar entgegen. Wiederum wird die Sehnsucht nach politischem, nach „historischem" Tun wach. Die allgemeine Revolution, die unsere Epoche erfüllt, hat beide Passionen, hat den doppelten Heroismus entfacht. In der Enge der guten alten Zeit halten wir es nicht länger aus, die stille Anmut jener genügt uns nicht mehr.

Der Glaube an die Geschichte

Das demokratische Problem mündet in die Frage nach der Möglichkeit des Volkswerdens: vermögen die gesellschaftlichen Elemente der Gegenwart Verbindungen anzutreten, die eine Volkseinheit bilden, haben sie eine Geschichte? Erst die Fähigkeit, einen Zusammenhang, eine koordinierte Einheit zu bilden, die einem allgemeinen Ziele zustrebt, bedeutet historisches Leben. Die sozialen und politischen Kämpfe der Staaten und Klassen sind an sich ebensowenig Geschichte, wie die Entwicklung der Fertigkeiten und Talente der Menschen es sind. Sie deuten bloß auf die Geschichte hin. Erst die größere Einheit, der sie angegliedert werden und durch die sie in irgend einem Punkte zu einem inneren Ausgleich, zu einer lebendigen Wechselwirkung gelangen, drückt den Kämpfen und Erzeugnissen des Menschen den Stempel des Historischen auf. Für das demokratische Bewußtsein erschöpft sich natürlicherweise die Historie im Bilden der Vielen zu einem Volke.

Es gehört zu den inneren Notwendigkeiten des demokratischen Geistes, an die Möglichkeit einer Geschichte zu glauben. Sonst büßt die im Werden begriffene Selbstorganisation der Demokratie ihren höheren Sinn ein. Das Tun und die Kämpfe der Massen werden erst durch diesen Glauben aus der engen empirischen Interessensphäre in das Reich eines objektiven, allgemeingültigen Zweckes erhoben. Die Ethik, die Wahrung der autonomen Existenz der einzelnen vermag das historische Streben nicht zu ersetzen. Ihr geht nichts über den einzelnen Menschen. Die geschichtliche Einheit umfaßt aber auch die nicht ethischen Neigungen des Menschen, sie geht auf eine Totalität des Lebens hinaus. Sie bedeutet ja eine Koordination, eine Gliederung der sozial und geistig verschiedenartigen Volkselemente zu einer Einheit, die von einem Ziel getragen wird.

Wo das historische Streben fehlt, stellt sich früher oder später eine politische Reaktion ein. Die Stagnation, die Beschränktheit bemächtigen sich aller. Die Skeptiker der Geschichte, die im historischen Werden ein Einerlei, eine Wiederkehr des Gleichen sehen, neigen denn auch zu sozialer und politischer Stagnation. Die anderen, die an das Faktum der Geschichte glaubten und dennoch der Reaktion das Wort reden, verwechselten historisches Werden mit der historischen Entwicklung; sie gaben schließlich die historische Erkenntnis,

die nach kausalen Verbindungen im Geschehen, nach kausaler Kontinuität strebt, für das historische Tun aus. Von ihnen gilt das Wort aus der Mitte des verflossenen Jahrhunderts: die Niederträchtigkeit von heute suchen sie durch die Niederträchtigkeit von gestern zu erklären, zu entschuldigen. In der alten ständischen Gliederung erblickten sie das Ende aller Geschichte. Daß auch das neue, auf die Geltung aller Gesellschaftsglieder basierende Leben, daß das demokratische Sein einer historischen Gestaltung fähig ist, erschien diesen halben Skeptikern der Geschichte eine Sache der Unmöglichkeit: die uralte ständische Verfassung prädestinierte hier das historische Ende. Erst mit dem volkstümlichen Humanismus, der das Menschentum, das unabhängige menschliche Wollen über das Naturwollen, über die „natürlichen" Rücksichten der Geburt, der momentanen Stärke der einzelnen, das menschliche Gesetz über das Naturgesetz stellte, ist der Glaube an die Weitung und Entwicklung des gesamten Daseins zu einer menschheitlichen Einheit, zu einem Volke im neuen, humanitären Sinne möglich geworden. Zwar fanden sich Skeptiker, die in den modernen, auf Verträgen basierenden gesellschaftlichen Beziehungen, keine unmittelbar einigende Macht wahrzunehmen vermochten. Die Analysis, die Zerlegung und Absonderung der Einzelnen, ihre verstandesmäßigen, mittelbaren Verhältnisse, hielten vor ihren Blick die Synthesis, das sozialisierende Moment des historischen Geschehens verborgen. Sie wollten glauben und konnten nicht; die Einsicht in den Prozeß der Auflösung der „dörflichen" Gemeinschaft in die „städtische" Gesellschaft (Maine, Tönnies) machte sie zu historischen Pessimisten. Wohin soll das Ganze hinaus, wo ist das Ende vom ganzen Spiel? Im Grunde ist es das Beharren auf den Mächten der urgegebenen Bluts- und Naturverwandtschaft überhaupt, das zu diesem Pessimismus führt. Der historische Pessimismus hat auch seine Romantiker, die in der Rückkehr zum Volkstum des katholischen Zeitalters das Ziel der Entwicklung, die Vollendung sehen. Es sind sowohl fortschrittliche wie reaktionäre Romantiker. Werner Sombart repräsentiert heutzutage den Typus eines solchen, vom historischen Pessimismus erzeugten fortschrittlichen Romantikers.

Vergleicht man die Kulturen europäischer Gesittung mit der tausendjährigen Kultur der Ägypter, Babylonier oder selbst des katholischen Zeitalters, so versteht man nicht, woher dieser Skeptizismus, Pessimismus und Romantizismus stammen mögen. Unsere Kulturen sind erst von gestern, wir sind noch sehr jung, und ununterbrochen greifen Renaissancen in die Lebensgestaltung hinein. Noch nie war der Boden für die Selektion der Tüchtigen

im großen und ganzen so frei geebnet, zu keiner Zeit haben große Volksmassen unmittelbar am sozialen Tun, an der staatlichen Wirksamkeit in solchem Umfange teilgenommen, als es jetzt der Fall ist. Und keiner der früheren Epochen und Kulturen stand ein Bildungswesen zur Seite, wie das unsrige es ist. Der Glaubensmangel an den Geist, an seine Regierungskunst ist schuld an dieser historischen Kurzsichtigkeit.

Das Schicksal der Demokratie hängt direkt von dem Glauben an die Geschichte ab. Und der variable, dynamische Charakter des modernen Lebens, des Menschen von heute ist dem historischen Bewußtsein günstig. Ziele und Vorstellungen, die äußerst dynamische, heroische Erlebnisse auszulösen vermögen, müssen der Gunst der heutigen Menschheit sicher sein. Um so mehr, wenn es sich um ein historisches Wollen handelt, das dem sozialen Streben das verleihen kann, was der Zeit von heute im großen und ganzen abgeht, was allgemein als großer Mangel empfunden wird: den Rhythmus des Geschehens. Der objektiven Notwendigkeit der geschichtlichen Weiterentwicklung gesellt sich der subjektive Drang. Wie ist es denn mit dem Dasein der Einzelnen bestellt? Im Moment, wo der Zweifel an der eigenen Entwicklung, an den Änderungen, die zu einem Ziele führen, sich des Menschen bemächtigt, ist es aus mit seiner Lebendigkeit. Denkt man sich von aller Welt, von allen Umwandlungen des Lebens abgeschnitten, so ist man dem Tode nahe. Als ob man für alle Zeiten an eine völlig einsame, isolierte Wohnstätte gebunden wäre: der nämliche Tisch, der gleiche Stuhl, die nämlichen Wände ringsherum und auch immer das gleiche eigene Selbst, heute, gestern, immer, / bei wem würde hier nicht der Atem ins Stocken geraten? Die Enge treibt zum Wahnsinn. Wie an einem ganz heißen Sommertag: kein Wind, keine Luft, / man ist dem Ersticken nahe. Ähnlich geht es dem sozialen, dem kollektiven Menschen in uns. Die Sehnsucht nach Wandlungen und Änderungen, nach dem Anders-Werden, das einem Ziele zustrebt, der Durst nach Historie ist tief in unserer Wesenheit begründet. Unser revolutionäres Wollen verlangt nach Geschichte, die Geschichte ist von der Revolution durchdrungen. Besonders heute, wo die Beziehungen zu einem jenseitigen, transszendenten Leben ganz lose sind, ist der Wille zur Geschichte, der Glaube an sie, eine Unentbehrlichkeit für unser ununterbrochenes Lebendigsein, für den schaffenden Zustand des einzelnen. Das Leben in der transzendenten Sphäre, wie die Alten zu sagen pflegen, in der Gottheit, die Existenz im großen Leben des Universellen wird deshalb als voll und unendlich empfunden, weil es eine ununterbrochene „Geschichte", ein ewig dauerndes

Versinken, eine absolute, unbedingte „Geschichte" bedeutet. Ist die Welt der Immanenz, des Gegebenen, aller Historie bar, so endigt die Welt der Kultur in der Leere, im besten Falle verfällt sie dem Wahn. Hindere man das Volk in seinem sozialen, historischen Tun, und die Sekten der Wahnwitzigen, die man nicht immer mit Recht als religiöse Sekten qualifiziert, werden die ganze Erde bedecken. Die Beispiele der von der Geschichte abgeschnittenen, dem Wahne verfallenen Volksmassen sind allbekannt, sie sind in den historischen Annalen aller europäischen Länder mit Blut verzeichnet. Im Russischen Reiche werden sie noch heute geschrieben. Fehlen die Bedingungen für den Glauben an die Geschichte, so ist es der Glaube an das „Ende der Welt", an die Eschatologie, der jenen zu ersetzen sich anschickt. Der Schwerpunkt unserer Existenz, des menschlichen Lebens überhaupt ist in neuer Zeit in das Bereich der Immanenz, des Irdischen verlegt worden; mit dieser Verschiebung der Daseinszwecke mußten unumwunden die historisierende Auffassung des Lebens, der Wille zur Geschichte, der Glaube an sie ans Tageslicht treten. Der Glaube an die Geschichte deutet auf das Lebensvermögen hin, und in einem Sinne stellt er das Äquivalent für die abgeschwächten transzendenten Erlebnisse dar.

Man sollte es nicht glauben, aber es verhält sich dennoch so: unseren Willen zur Geschichte haben in allerjüngster Zeit die Historiker, die berufenen Hüter des Glaubens an die Geschichte, geschwächt. Durch ihre wissenschaftliche Behandlung des historischen Stoffes hat das Bewußtsein des historisch Möglichen abgenommen. Ethnographische, anthropologische, soziologische und psychologische Bedingungen und Bestandteile des Geschehens haben in der historischen Wissenschaft die Sphäre des Geschichtlichen auf ein Minimum reduziert. Das rein historische Bild verblaßte. Auch hier hat der Raum die Zeit verdrängt, hat die Statik die Dynamik überwunden. Für „geschichtliche Offenbarungen", die über alle Bedingungen und Erkenntnisinhalte erhaben sind / die christliche Philosophie vertrat lange diese Auffassung / ist in der wissenschaftlichen Historiosophie kein Platz mehr. Der Umfang und die Gestaltungsart der einzelnen Kulturstufen, die Differenz in der Intensität, mit der das Geschehen erlebt und bewerkstelligt wird: die Geschichte der Struktur im Kulturleben und die Geschichte der Lebensinhalte des Volkes und der bevorzugten einzelnen zählen hier allein zur Domäne des Historischen.

Der wissenschaftlichen Beschränkung des spezifisch Historischen tritt das Faktum des Volkswerdens entgegen. Mit ihm macht sich eine Einheit ds

Totalen, ein das Geschehen „individuell", eigenartig färbender Zweck bemerkbar; das Volkswerden strebt nach einem Sinn, nach einer eigenen Substanzialität. Der Prozeß der Selbstorganisation, die geistigen Mittel der Verständigung, wie sie heute im Leben des Rechts und der Politik, des Staates und der Gesellschaft von allen gepflegt werden, genügen nicht, bedeuten noch keine lebendige Einheit. Erst der Gemeinschaftswille als solcher, das Allgemeine, das im Worte Menschentum verborgen liegt, macht die Substanz, die Seele der neuen Volkseinheit aus oder könnte es tun. Ihre Verwirklichung, das Erlebnis des einzelnen als eines untrennbaren Gliedes des Volksganzen, des Menschentumes, kann aber nicht mehr als bloße Summierung und Fortentwicklung des Volkswerdens angesehen werden. Die Kontinuität muß durchbrochen werden, eine geschichtliche Offenbarung, ein bis zu Ende wirkender historischer Akt vermag hier allein zu helfen.

Wiederum müssen wir lernen, historisch Gläubige zu werden, wollen wir als soziale Menschen, will unser Zeitalter sein eigenes Schicksal leben. Der Glaube an die Geschichte, die Liebe zu ihr ist die letzte Voraussetzung der Demokratie, die ihrem Ziele, ein Volk zu werden, ein Volk zu bilden, zustrebt. Der Geist, der sich im Bildungs- und Erziehungswesen der Gesamtheit offenbart, soll erfaßbar, lebendig werden, braucht einen Kern, verlangt nach einer Seele. Sich als menschliches Selbst erleben heißt dieser Seele habhaft werden, bedeutet diesen Kern.

Die Demokratie beharrt innerhalb der Grenzen der Humanität. Ihre welthistorischen Möglichkeiten, aber auch ihre Schranken sind ihr von jener gesetzt. Was ist dieses humanitäre Selbst? Deutet es auf einen Gott hin, oder ist es bloß ein Zweck, den das menschliche Wollen der Vielen aus sich heraus erzeugt und geschaffen hat? Ich weiß es nicht. Eine innere Notwendigkeit des Volk- und Mensch-Werdens ist es sicherlich.

Inhalt

Seite

Druck der Spamerschen Buchdruckerei in Leipzig

Die soziale Reformtätigkeit Lloyd Georges beruht auf diesem Buche

Sidney u. Beatrice Webb, Das Problem der Armut

kart. M 5.—, geb. M 6.—

Inhalt: Die Armut als Krankheitserscheinung der Gesellschaft / Die Verhütung der durch Krankheit entstehenden Armut / Armut und Eugenik / Die Verhütung der durch jugendliche Verwahrlosung entstehenden Armut / Sweatingsystem und Arbeitslosigkeit als Ursachen der Armut / Die Arbeiterversicherung / Das erweiterte Gebiet freier Liebestätigkeit bei der Verhütung der Armut / Die Notwendigkeit einer allgemeinen Familienregistratur unter einem Registrator der öffentlichen Fürsorge / Der „Moralfaktor".

Das Programmbuch des „Soziologischen Psychologismus"

Gustaf F. Steffen, Die Grundlage der Soziologie

Ein Programm zur Methode der Gesellschaftswissenschaft und Naturforschung. br. M 4.—, geb. M 5.—

Inhalt: Die Erkenntnistheorie und das Problem der Methode der Soziologie / Die Ziele der soziologischen Forschung / Die psychologische Analyse sozialer Tatsachen / Induktion und Deduktion in der Sozialforschung / Die historische Methode und die soziologische Begriffsbildung / Das objektiv gebundene Gesellschaftsleben und die Methodenfrage / Das Wesen und die Grundlage der soziologischen Systematik.

Das Entscheidende der neuen Denk- und Forschungsweise von Gustaf F. Steffen ist 1. Alles Leben ist psychischer Art, abgesehen von der Einmischung materieller und genetischer Tatsachen; 2. Psychisches und Materielles sind wesensverschieden, also das Psychische ist nicht eine bloße Funktion des Materiellen; 3. Alles Psychische muß als etwas sui generis ohne jede materialistische Voreingenommenheit studiert werden. Damit ist für die Demokratie die Notwendigkeit einer Aristokratie gegeben und der reine Marxismus überwunden.

Niccolo Machiavelli, Der Fürstenspiegel und Friedrich der Große, Der Antimachiavell. br. M 3.—, in Halbfrz. M 5.—

Basler Nachrichten: Der Fürstenspiegel ist ein unzerstörbares Buch. Er ist immer wieder aufgelegt, in alle Kultursprachen übersetzt, kommentiert, leidenschaftlich angefochten und verteidigt worden. Zahllosen Staatsmännern hat er als Handbuch der Politik gedient; er ist zur Grundlage und zum Typus einer ganzen Schule des Staatsrechtes, des Machiavellismus geworden, und heute steht er als klassischer Ausdruck einer Geistesrichtung der italienischen Renaissance da. Die berühmte Gegenschrift, den „Antimachiavell", schrieb Friedrich der Große kurz vor seiner Thronbesteigung, erfüllt von den neuen Menschheitsidealen der Aufklärungszeit. In Form einer Polemik entwickelte Friedrich der Große eine neue Staatslehre von der gleichen welthistorischen Bedeutung wie die, welche er verurteilt und sein Antimachiavell ist das schönste Selbstporträt dessen, der sich selbst nur als den ersten Diener des Staates betrachtete.

Ludwig Keller, Die geistigen Grundlagen der Freimaurerei und das öffentliche Leben. Gekrönte Preisarbeit.

6. Tausend. br. M 2.—, geb. M 3.—

Der Humanitätsgedanke steht im Mittelpunkt dieser Arbeit, der Verfasser verfolgt ihn vom zweiten Jahrhundert vor Christi bis auf unsere Zeit.




UNIVERSITY OF B.C. LIBRARY
3 9424 01245 5421

